"مروّجہ نظامِ زمینداری اور اسلام" پر تبصرہ

جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب
جامعہ مدنیہ لاہور

(نوٹ) مولانا طاسین صاحب کے معنون بالا مقالہ پر علمی تبصرہ

مجتہد فیہ مسائل میں عام طور پر یہی روش ہے کہ ہر قائل اپنے قول کو ترجیح دیتا ہے۔ اس ترجیح کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور فریق مخالف کے دلائل کا جواب دے کر اس کے قول کی تضعیف کرتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید فریق مخالف کا قول ہی درست ہو جیسا کہ درمختار میں ہے۔

و اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفنا قلنا وجوبا مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفنا خطاء يحتمل الصواب

ترجمہ: جب ہم سے ہمارے مذہب (فقہی) اور ہمارے مخالف کے مذہب (فقہی) کے بارے میں پوچھا جائے گا تو ہم لازماً جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب صواب ہے خطاء کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے مخالف کا مذہب خطاء ہے صواب کا احتمال رکھتا ہے۔

مجتہدین کے اختلاف کے بارے میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں۔

اختلفوا فی تصويب المجتهدين فی المسائل الفرعية التی لاقاطع فيها هل كل مجتهد فيها مصيب او المصيب فيها واحد وقال بالاول الشيخ ابو الحسن الاشعری و القاضی ابوبكر وابو يوسف و محمد بن الحسن و ابن شريح ونقل عن جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة فی كتاب الخراج لابی

یوسف اشارات الی ذلک تقارب التصریح وبالثانی قال جمہور الفقہاء ونقل عن الائمۃ الاربعۃ وقال ابن السمعانی فی القواطع انہ ظاہر مذہب الشافعی ...... ص۱۸۱ عقد الجید (مطبوعہ قرآن محل)

ترجمہ: ان مسائل فرعیہ میں کہ جن کے لیے کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مجتہدین کی تصویب کے بارے میں اختلاف ہے آیا ان میں ہر مجتہد مصیب ہے یا ان میں صرف ایک مصیب ہے۔ پہلا قول ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر، ابویوسف، محمد بن الحسن اور ابن شریح کا ہے اور ابویوسف کی کتاب الخراج میں اشاعرۃ اور معتزلہ کے جمہور متکلمین کے اس بارے میں اشارات منقول ہیں جو تصریح کے قریب ہیں۔ دوسرا قول جمہور فقہاء کا ہے اور ائمہ اربعہ سے منقول ہے۔ ابن سمعانی نے قواطع میں کہا کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ظاہر مذہب ہے۔

..... والحق ان ما نسبہ الی الائمۃ الاربعۃ قول مخرج من بعض تصریحاتھم ولیس نصا منھم وانہ لاخلاف فی الامۃ فی تصویب المجتہدین فیما خیر فیہ نصا او اجماعا کالقراءات السبع وصیغ الادعیۃ والوتر بسبع وتسع واحدی عشرۃ فکذلک لا ینبغی ان یخالفوا فیما خیر فیہ دلالۃ۔

ترجمہ: حق بات یہ ہے کہ جو بات ائمہ اربعہ کی طرف منسوب ہے اس کی ان کی بعض تصریحات سے تخریج کی گئی ہے۔ ان کی جانب سے اس پر تصریح نہیں ہے اور یہ کہ جن مسائل میں نص یا اجماع سے تخییر ثابت ہے مثلاً قراءات سبعہ۔ دعاؤں کے الفاظ وتر کی سات نو اور گیارہ رکعتیں ان میں مجتہدین کی تصویب میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہذا اسی طرح ان مسائل میں کہ جن میں دلالتاً تخییر ثابت ہے مناسب نہیں کہ اختلاف ہو۔

کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں ہے۔

قال بلغنا عن ابی حنیفة رحمه الله انه قال لیوسف بن خالد السمتی وکل مجتهد مصیب والحق عند الله واحد فبین ان الذی اخطاء ما عند الله مصیب فی حق عمله۔

ترجمہ: ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے یوسف بن خالد سمتی رحمہ اللہ سے فرمایا کہ ہر مجتہد مصیب ہے حالانکہ حق اللہ کے نزدیک واحد ہے تو معلوم ہوا کہ وہ مجتہد جو اللہ کے نزدیک حق سے خطا کر جائے وہ اپنے عمل کے حق میں مصیب ہے۔ ص۱۳۹ ج ۴
نیز فرماتے ہیں۔

والحق ان الاختلاف اربعة اقسام احدها ما تعین فیه الحق قطعا ویجب ان ینقض خلافه لانه باطل یقینا وثانیها ما تعین فیه الحق بغالب الرای وخلافه باطل ظنا وثالثها ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیه بالقطع ورابعها ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیه بغالب الرای۔ ص۲۵ عقد الجید

ترجمہ: حق یہ ہے کہ اختلاف چار قسم کا ہے۔ ایک وہ کہ جس میں حق قطعی طور پر متعین ہے۔ اس میں واجب ہے کہ اس کے خلاف کو توڑا جائے کیونکہ وہ یقینی طور پر باطل ہے۔ دوسرے وہ کہ جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو اور اس کا خلاف گمان غالب سے باطل ہے۔ تیسرے وہ کہ جس میں اختلاف کی دونوں ہی جانب میں اختیار قطعی طور پر ثابت ہو اور چوتھے وہ کہ جس میں اختلاف کی دونوں جانب میں اختیار غالب رائے سے ثابت ہو۔

مجتہدین اور ان کے اختلاف کی جب یہ شان ہے تو ہمیں یہ دیکھ کر افسوس ہوا ہے کہ مولانا طاسین صاحب نے اپنے مقالے میں اس کا پورا لحاظ نہیں رکھا اور جوش حمایت میں یا انقلابی سوچ کے غلبہ سے خصوصًا صاحبین کے بارے میں کچھ ایسے کلمات تحریر میں آگئے جو مناسب معلوم نہیں ہوتے۔ اور ہماری اس تحریر کا اصل مقصد بھی اس پر تنبیہ کرنا ہے۔ شاید مولانا نے یہ اس وجہ سے کیا ہو کہ وہ صاحبین (قاضی امام ابو یوسف اور امام محمد) رحمہما اللہ تعالیٰ کو اجتہاد کے مرتبے میں

کمتر سمجھتے ہوں گے جیسا کہ یہ مولانا کے اس جملے سے مترشح ہوتا ہے" یعنی ایسا نہیں تھا کہ وہ مثلاً قاضی ابویوسف کو امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مقابلے میں علم وفہم تفقہ واجتہاد کے لحاظ سے بڑا سمجھتے ہوں لہذا انہوں نے مزارعت کے جواز کے متعلق ان کے فتویٰ کو ترجیح دے کر لیا ہو...... الخ حالانکہ ایک قول کے مطابق یہ مجتہد مطلق کے درجے پر فائز ہیں اور جو ان کو مجتہد فی المذہب کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی یہ دیگر مذاہب کے مجتہدین فی المذہب سے بہت ممتاز ہیں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ عقود رسم المفتی کے حاشیے پر تحریر فرماتے ہیں۔

ثم رأيت بخط من اثق به مانصه قال ابن الملقن في طبقات الشافعية فائدة قال ابن برهان في الاوسط اختلف اصحابنا واصحاب ابي حنيفة في المزني وابن شريح وابي يوسف ومحمد بن الحسن فقيل مجتهدون مطلقا وقيل في المذهبين وقال امام الحرمين ارى كل اختيار المزني تخريجا فانه لا يخالف اصول الشافعي لا كابي يوسف ومحمد فانهما يخالفان صاحبهما قال الرافعي في باب الوضوء تفردات المزني لا تعد من المذهب اذ لم يخرجها على اصل الشافعي انتهى۔

ترجمہ: پھر میں نے ایک قابل اعتماد شخص کی تحریر دیکھی جو یہ تھی کہ ابن ملقن نے طبقات شافعیہ میں کہا۔ فائدہ۔ ابن برہان نے اوسط میں کہا کہ ہمارے اصحاب اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کے مابین مزنی، ابن شریح ابویوسف اور محمد بن الحسن رحمہم اللہ کے بارے میں اختلاف ہوا بعض نے کہا کہ مجتہد مطلق ہیں اور بعض نے کہا کہ مجتہد فی المذہب ہیں۔ امام الحرمین کا قول ہے کہ میں مزنی رحمہ اللہ کا ہر اختیار کردہ قول تخریج پاتا ہوں کیونکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول کا خلاف نہیں کرتے ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کی طرح نہیں کہ وہ اپنے امام کے خلاف بھی کرتے ہیں۔ رافعی نے باب الوضوء میں کہا کہ مزنی کے تفردات کا شمار مذہب میں نہیں ہوگا جبکہ انہوں نے ان کی تخریج امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول پر نہ کی ہو۔

نیز مجتہد مطلق ہونے کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ویظھر مما ذکرہ الھندی ...... وان الطبقۃ الثانیۃ وھم اصحاب الامام اھل اجتھاد مطلق الا انھم قلدوہ فی اغلب اصولہ وقواعدہ بناء علی ان المجتھد لہ ان یقلّد اٰخرو فیہ عن ابی حنیفۃ روایتان و یوئید الجواز مسئلۃ ابی یوسف لما صلی الجمعۃ فاخبروہ بوجود فارۃ فی حوض الامام فقال نقلّد اھل المدینۃ وعن محمد یقلّد اعلم منہ او علی انہ وافق اجتھادھم فیھا اجتھادہ

ترجمہ: ہندی نے جو ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ .... طبقہ ثانیہ جو کہ امام کے اصحاب پر مشتمل ہے وہ اہل اجتہاد مطلق ہیں الّا یہ کہ انہوں نے امام کے اکثر اصول و قواعد میں ان کی تقلید کی ہے اور یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ مجتہد کسی دوسرے کی تقلید کر سکتا ہے۔ اس کے بارے میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں اور اس کے جواز کی تائید ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس مسئلے سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے جمعہ کی نماز پڑھ لی تو لوگوں نے ان کو حوض میں چوہے کے وجود کی خبر دی تو انہوں نے فرمایا کہ ہم نے اہل مدینہ کی تقلید کی اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مجتہد اپنے سے زیادہ عالم کی تقلید کر سکتا ہے۔ یا پھر اس پر مبنی ہے کہ ان کا اجتہاد امام کے اجتہاد کے موافق ہو۔

نیز واما المسائل التی قال لھا ابو یوسف ونحوہ من اصحاب الامام فکثیر منھا مبنی علی قواعد لھم خالفوا فیھا قواعد الامام لانھم لم یلتزموا قواعدہ کلھا کما یعرفہ من لہ معرفۃ بکتب الاصول

ترجمہ: بہت سے وہ مسائل جن کا قول ابو یوسف اور دیگر اصحاب امام نے کیا تو ان میں سے بہت سے خود ان کے اپنے قواعد پر مبنی ہیں کہ جن میں انہوں نے

امام کے قواعد کی مخالفت کی کیونکہ انہوں نے امام کے تمام قواعد کا التزام نہیں کیا جیسا کہ وہ شخص جس کو کتب اصول کی معرفت حاصل ہے جانتا ہے۔

جب ایک قول کے مطابق یہ مجتہد مطلق ہیں تو اگر کوئی ان کے قول کو اختیار کرے تو اس میں طعن کی کونسی بات ہے جبکہ یہ کوئی معیار نہیں ہے کہ جو مجتہد دیگر مجتہدین سے علم و فہم تفقہ و اجتہاد میں زائد ہو بس اس کی تقلید کی جائے گی پھر اس مسئلے میں قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تنہا تو نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ امام احمد بن حنبل امام اوزاعی امام ابن ابی لیلی سفیان ثوری اور اہل کوفہ کی ایک جماعت بھی ہے رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان مذکورین کے مجتہد مطلق ہونے میں تو کسی کو کوئی شبہ نہیں۔

پھر یہ تاثر دینا کہ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے علم و فہم تفقہ و اجتہاد میں کم تھے صحیح نہیں۔ خود امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ و اللہ ما صرت فقیہا الا بکتب محمد بن الحسن (یعنی ازداد فقاھۃ و اطلع علی مسائل لم یکن مطلعا علیہا فان محمدا ابدع فی کثیر) اللہ کی قسم میں محمد بن الحسن رحمہ اللہ کی کتابوں سے فقیہ بنا (یعنی فقاہت میں زیادہ ہوئے اور ایسے مسائل پر مطلع ہوئے کہ جن پر پہلے آگاہی نہ تھی کیونکہ محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے بہت سے نئے مسائل نکالے)

حملت من علم محمد بن الحسن وقر بعیر کتبا و قال امن الناس علی فی الفقہ محمد بن الحسن۔

ترجمہ: میں نے محمد بن الحسن رحمہ اللہ کے علم سے اونٹ کا بوجھ کتابوں کا حاصل کیا ہے فقہ میں لوگوں میں سب سے زیادہ احسان مجھ پر محمد بن الحسن رحمہ اللہ کا ہے۔

بہر حال دیگر آئمہ کی فقاہت و اجتہاد اپنی جگہ مسلم اور ان کی جلالت شان اپنی جگہ ثابت لیکن صاحبین کے بارے میں یہ تاثر رکھنا کہ وہ امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ سے کمتر تھے کسی طور پر درست نہیں۔ تو اگر لوگوں نے ان کو بڑھا ہوا پا کر یا بڑھ کر نہیں تو ہم پلہ پا کر ان کی تقلید کی ہو تو مولانا کے پاس کونسی دلیل قطعی ہے کہ جس کی بنا پر لوگوں کے بارے میں بدگمانیوں کا دروازہ کھولیں مندرجہ بالا امور کو پیش نظر رکھ کر مولانا کی یہ عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

"امت مسلمہ میں جن لوگوں کا پیشہ اور ذریعہ معاش زراعت تھا وہ دو طبقوں پر مشتمل تھے۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا تھا اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا۔ زمیندار جو کاشتکاروں کے مقابلے میں پانچ فیصد بھی نہ تھے بعض ان میں سے مزارعت کو ناجائز سمجھتے اور اپنی زمینیں خود کاشت کرتے تھے اور بعض اسے جائز سمجھتے اور اس پر عمل پیرا تھے۔ ان میں سے جو مزارعت کو جائز سمجھتے اور اس پر عمل پیرا تھے وہ اس لیے نہیں کہ مزارعت کے جواز کے دلائل ان کے نزدیک عدم جواز کے دلائل سے قوی اور زیادہ قابل اعتبار رکھتے یا ان فقہاء کو وہ علم و فہم اور تفقہ و تقویٰ میں دوسرے فقہاء سے اعلیٰ و برتر سمجھتے تھے جن کی طرف مزارعت کے جواز کا فتویٰ منسوب تھا یعنی ایسا نہیں تھا کہ وہ مثلاً قاضی ابو یوسف کو امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے مقابلے میں علم و فہم تفقہ و اجتہاد کے لحاظ سے بڑا سمجھتے ہوں لہذا انہوں نے مزارعت کے جواز کے متعلق ان کے فتویٰ کو ترجیح دے کر اختیار کر لیا ہو بلکہ اصل بات یہ تھی کہ مزارعت کے جواز کا قول ان کے مفادات سے مطابقت رکھتا اور ان کے مفید مطلب تھا لہذا انہوں نے اسے اختیار کر لیا اور اس پر عمل پیرا ہو گئے۔ جہاں تک ان مزارعین اور کاشتکاروں کا تعلق ہے ......" حکمت قرآن ص۹ ستمبر ۸۴ء

"اس اجمال کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ تاریخ بتلاتی ہے کہ جب اسلام کا ظہور ہوا اس وقت دنیا کے تمام زرعی ممالک میں جاگیرداری نظام رائج تھا جس کی بنیاد مزارعت و بٹائی پر قائم تھی اور جس کے تحت زراعت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم تھے ایک طبقہ مالکان زمین کا تھا اور دوسرا مزارعین کا۔ اول الذکر طبقہ معاشی لحاظ سے خوشحال معاشرتی اور سیاسی لحاظ سے معزز اور با اثر طبقہ تھا جبکہ اس کے مقابلے میں ثانی الذکر معاشی لحاظ سے پس ماندہ معاشرتی لحاظ سے پست و گرا ہوا اور سیاسی لحاظ سے غلام و محکوم اور یہ حالت دونوں طبقوں میں موروثی طور پر پشت در پشت چلی آ رہی تھی۔ پھر جب ان میں سے بعض ممالک کے اندر دین اسلام پھیلا اور ان کی بڑی آبادی مشرف با سلام ہوئی تو منجملہ دوسرے مسائل کے مزارعت و بٹائی کا مسئلہ بھی سامنے آیا جس پر مروجہ جاگیرداری اور زمینداری نظام قائم تھا اور یہ پتہ چلا کہ فقہائے اسلام کے درمیان اس مسئلے کے متعلق اختلاف ہے بعض اس کو جائز اور بعض ناجائز کہتے ہیں تو جاگیردار و زمیندار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی

سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا ہے اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے لہذا انہوں نے قطع نظر اس سے کہ قرآن و حدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے یا یہ کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں مزارعت کے جواز والی رائے کو لے لیا اور حسب سابق اس پر سختی سے کاربند ہو گئے اور اپنی سابقہ حیثیت اور پوزیشن کو بحال رکھا۔"

"مزارعت کو جائز قرار دینے اور رائج کرنے میں اس سیاسی نظام کا بھی بڑا کردار اور عمل دخل تھا جو خلافت راشدہ کے بعد ملوکیت اور بادشاہت کی صورت میں اسلامی ممالک کے اندر قائم ہوا۔ بادشاہت کے اس سیاسی اور حکومتی نظام کی بنیاد نظام جاگیرداری پر قائم تھی اور نظام جاگیرداری مزارعت و بٹائی کے بغیر چل نہیں سکتا تھا۔ حکومت کے مختلف عہدوں اور منصبوں پر فائز حضرات کو ان کی خدمات کے عوض دربار شاہی سے بڑے بڑے قطعات اراضی اور علاقے ملے ہوئے تھے جن کی آمدنی ان کی معاشی خوشحالی کا اہم ذریعہ تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ حضرات ان طویل و عریض اراضی کو خود تو کاشت کر سکتے تھے نہیں۔ اپنے منصبی کاموں میں مشغولیت کی وجہ سے نہ ان کے پاس فرصت تھی اور نہ وہ اس پیشے کو اپنے شایان شان سمجھتے تھے۔ لہذا ان کے لیے ان اراضی سے فائدہ اٹھانے کی صرف یہی صورت تھی کہ وہ ان کو مزارعت اور اجارہ پر دیتے اور جواز مزارعت کی رائے کو اختیار کر کے اس پر عمل پیرا ہوتے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور جاگیرداری پر مبنی شاہی نظام حکومت کے اندر مزارعت عملاً جائز قرار پائی اور اسے سہارا ملا۔" حکمت قرآن ستمبر ۸۴ء

مولانا کی ان عبارات میں سے چند امور قابل اعتراض ہیں۔

ا۔ محض الٹکل سے اسلام میں داخل ہونے والوں کے بارے میں یہ بدگمانی رکھنا کہ "جاگیردار و زمیندار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے لہذا انہوں نے قطع نظر اس سے کہ قرآن و حدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے یا یہ کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں مزارعت کے جواز والی رائے کو لے لیا اور حسب سابق اس پر سختی کے ساتھ

کار بند ہو گئے اور اپنی سابقہ حیثیت و پوزیشن کو بحال رکھا"۔ آخر ہمارے پاس کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر ہم دور اول میں مسلمان ہونے والوں کے بارے میں ایسی رائے قائم کریں کہ ان کی نیتیں اس قول کو اختیار کرنے میں یہ تھیں کہ غیر فطری معاشرتی اور سماجی اونچ نیچ قائم رہے اور مزارعین و کاشتکاروں کو معاشی لحاظ سے پس ماندہ معاشرتی لحاظ سے پست و گرا ہوا اور سیاسی لحاظ سے غلام و محکوم رکھیں۔

۲:۔ یہ لوگ جو مسلمان ہوئے نہ تو فقہاء و مجتہد تھے اور نہ متبحر فی العلم تھے کہ ان سے یہ توقع کی جاتی کہ وہ اس بات پر غور کرتے کہ قرآن و حدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے بلکہ وہ تو عامی تھے اور عامی کے لیے اپنے مفتی کا فتویٰ بس کافی ہوتا ہے۔ دلائل پر نظر کرنا اس کا وہ مکلف ہی نہیں ہوتا۔ آخر مقلد محض کا تقلید کے علاوہ اور کیا کام ہے اور تقلید کی تعریف مشہور ہے کہ ھو الاخذ بقول الغیر بغیر معرفۃ دلیلہ۔

۳:۔ یہ بات مسلم ہے کہ اس دور میں تقلید شخصی واجب نہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں۔ جس مفتی مجتہد سے چاہا فتویٰ لے لیا اور اس بات کا خدشہ ابھی اتنا ظاہر نہیں ہوا تھا کہ لوگوں میں تقوی اور خدا خوفی بہت کم ہو اور نفس پرستی زیادہ ہو۔ تو جب تقلید شخصی واجب نہ تھی تو اگر انہوں نے کسی بھی مجتہد کا قول لے لیا تو ان پر کیا طعن ہے اور اگر فی الواقع ان کے دلوں میں کھوٹ بھی تھا تو انکا معاملہ اللہ کے سپرد ہے ہم جب اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر چکے ہیں کہ اس دور میں جس سے چاہتے فتویٰ لیا جا سکتا تھا تو ہمیں طعن کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

۴:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اختلاف امتی رحمۃ۔ تو کیا سہولت والے قول کو لینا اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

۵:۔ اکثر فتوحات اسلامیہ خلفائے راشدین کے دور میں ہو چکی تھیں اور کچھ بنو امیہ کے دور میں ہوئی تھیں۔ ان مفتوحہ علاقوں کے لوگ بڑی تعداد میں اسی وقت مسلمان ہو گئے تھے۔ خلفائے راشدین کے دور میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلفاء ان کو وہ حالت اختیار کرنے کے لیے

آزاد چھوڑ دیتے جس سے وہ معاشرے کے ایک طبقے کو اپنا محکوم و غلام بنائے رکھتے۔ یہ کوئی گھر کی کوٹھڑی میں بیٹھ کر معاملہ تو نہیں ہوتا۔ بڑی بڑی جاگیروں پر تو نظام قائم ہوتا ہے کیا خلفاء اور ان کے نائبین نے اتنی بڑی غفلت مجرمانہ برتی۔ اس الزام سے خلاصی کی بس یہی صورت ہے کہ ہم یہ تسلیم کرلیں کہ خلفائے راشدین کی نظروں میں بھی یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہوگا یا پھر اس کے جواز کے قائل ہونگے۔ مولانا ہی کی عبارت سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ عہد صحابہ ہی میں اس مسئلے پر دو رائیں تھیں ورنہ یہ نئے اسلام لانے والوں کو قاضی ابو یوسف اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ ابھی دستیاب نہیں ہوئے تھے۔ ان کا زمانہ تو عباسی دور کا ہے جبکہ ملوکیت قائم ہوچکی تھی اور ہارون رشید اپنی سلطنت خوب مضبوط کرچکا تھا۔

۶:۔ مولانا کی ان عبارات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ دورِ جاہلیت کے نظام مزارعت کو فقہائے اسلام نے جائز قرار دیا ہے کیونکہ مولانا فرماتے ہیں کہ " جاگیردار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا ہے اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے"! حالانکہ جو شخص بھی مزارعت سے متعلق فقہاء کی شرائط سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ یہ آپس کا ایک معاملہ ہوتا ہے جس میں حاکمیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور وہ ہر اس طریقے کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس سے کسی کو دھوکہ ہو یا اس کے ساتھ ناانصافی ہو۔

۷:۔ جہاں تک جاگیروں کا تعلق ہے خلفائے راشدین کے دور میں بھی جاگیریں دی گئیں کتاب الخراج میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

عن موسیٰ بن طلحۃ قال اقطع عثمان بن عفان لعبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فی النھرین و لعمار بن یاسر باستینیا واقطع لخباب بصنعاء واقطع السعد بن مالک بقریۃ ھرمزان۔

ترجمہ: موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نہرین میں اور عمار بن یاسر کو استینیا میں اور خباب کو صنعاء میں اور سعد بن مالک کو قریۃ ہرمزان میں جاگیر دی۔

قال وحدثنا ابوحنيفة رضی اللہ عنه عمن حدثه قال كان لعبد اللہ بن مسعود ارض خواج وكان لخباب ارض خراج وكان للحسين (او الحسن) بن علی ارض خراج ولغيرهم من الصحابة رضی اللہ عنهم وكان لشريح ارض خراج فكانوا يودون عنها الخراج ۔ ص ۶۷

ترجمہ :۔ فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ہم سے اس شخص سے بیان کیا جس نے ان سے بیان کیا کہ عبداللہ بن مسعود خباب اور حسین (یا حسن) بن علی اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے پاس خراجی زمینیں تھیں اور شریح رحمہ اللہ کے پاس خراجی زمین تھی اور وہ ان کا خراج ادا کرتے تھے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ لوگ اپنے منصب اور ذمہ داریوں کی بنا پر اس بات کی استطاعت نہ رکھتے تھے کہ خود ان میں کاشت کریں۔ لہذا جاگیرداری اگر پورے نظام کے طور پر نہیں تو کم از کم اس کے جواز کی بنیادیں تو خلفائے راشدین کے دور میں بھی فراہم تھیں۔ لہذا تخصیص ذکر کے لیے کوئی وجہ چاہیے تھی۔

پھر شام و عراق کی مفتوحہ زمینوں کو غانمین میں تقسیم کرنے کا مطالبہ بعض صحابہ کی طرف سے بہت شد و مد سے ہوا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مصلحت سے انکے مطالبے کو تسلیم نہیں کیا۔ یہ نہیں ہوا کہ کہا ہو کہ تمہارا مطالبہ ہی اصولی طور پر غلط[1] ہے اور یہ ظاہر ہے کہ غانمین میں سے اچھی خاصی تعداد ایسوں

---

[1] حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ۔ اما والذی نفسی بیده لولا ان اترك آخر الناس بیانا لیس لهم من شئ ما فتحت علی قرية الا قسمتها كما قسم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم خيبر ولكنی اتركها خزانة لهم يقتسمونها

ترجمہ :۔ قسم اس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میں پچھلے آنے والے مسلمانوں کو خالی چھوڑ دونگا اور انکے پاس کچھ بھی نہ رہ جائے تو جو بستی بھی میرے سامنے فتح ہوتی میں اسکو اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم فرمایا تھا۔ لیکن میں ان زمینوں کو سب مسلمانوں کے لیے خزانہ کر کے چھوڑنا چاہتا ہوں کہ وہ ہمیشہ اس کو باہم تقسیم کرتے رہیں۔

کی بھی تھی کو جنہوں نے خود اس زمین پر کاشت نہیں کرنی تھی ۔ آخر یہ بھی تو جاگیر عطا کرنے کی ہی ایک صورت تھی ۔

مولانا یہاں یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ لوگ ان اراضی سے کچھ اور طریقوں سے نفع اٹھاتے ہوں گے کیونکہ ایک مقام پر مولانا نے حصر کے ساتھ تحریر فرمایا ہے کہ "حکومت کے مختلف مناصب پر فائز لوگوں کو ان کی خدمات کے صلے میں بڑے بڑے قطعات اراضی بطور جاگیر ملے ہوئے تھے جن کو ظاہر ہے کہ وہ خود تو کاشت کر سکتے نہیں تھے لہذا ان کے لیے ان اراضی سے فائدہ اٹھانے کا طریقہ صرف یہی تھا کہ وہ ان کو مزارعت اور اجارے پر دیں اور فائدہ اٹھائیں"

حکمت قرآن جون ۸۴ء ص ۶۵

ایک مقام پر مولانا فرماتے ہیں کہ " جہاں تک ان مزارعین اور کاشت کاروں کا تعلق تھا جو مزارعت پر زمینیں کاشت کرتے تھے ان کا مزارعت پر عمل بادل نخواستہ اور بامر مجبوری تھا اپنی مرضی خوشی سے نہ تھا ۔ وہ معاشی لحاظ سے پس ماندہ اور خستہ حال تھے لہذا وہ اگر ایسا نہ کرتے تو بھوکوں مرتے اور معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوتے ۔ علاوہ ازیں ان کی معاشرتی سماجی اور سیاسی حیثیت زمیندار طبقہ کے مقابلہ میں محکوموں اور غلاموں کی سی تھی وہ ہر اس فیصلے کو ماننے پر مجبور تھے جو زمیندار اور جاگیردار طبقہ کی طرف سے سامنے آتا ۔ چنانچہ جب زمیندار طبقہ نے اپنے مفادات کی خاطر مزارعت کو قائم رکھنے اور اس پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تو پھر کاشت کار طبقہ کے لیے سوائے اس کے کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ اس فیصلہ کو مانیں اور اس کے مطابق کام و عمل کریں ۔ حکمت قرآن ستمبر ۸۴ء ص ۹۰

اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر جاگیردار طبقہ مزارعین کو اپنا محکوم و غلام سمجھنے لگا تو مجوزین مزارعت نے تو اس کی گنجائش نہیں رکھی تھی ۔ آخر مضاربت اور اجارہ بھی تو اس سے ملتی جلتی شکلیں ہیں ۔ یہ تمام اشکالات جو ہمیں مزارعت میں پیش آرہے ہیں مضاربت اور اجارے میں بھی تو پیش آتے ہیں ۔ اپنے ماحول پر نظر ڈالیے کیا تمام اجیروں کو جتنی اجرت ملنی چاہیے اتنی ملتی ہے ۔ کتنے ہی آجر ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ہمیں اس کا اختیار ہے کہ ہم جتنی اجرت چاہیں طے کریں اور اجیر مجبور رہتے ہیں کہ بھوکوں مرنے سے بچنے کے لیے انتہائی کم اجرت پر کام کے لیے تیار

ہوجاتے ہیں۔ خود حکومت ایک بہت بڑی آجر ہے لیکن اس کے کتنے ہی اجیر ہیں جن کی بنیادی ضروریات بھی پوری نہیں ہوتیں۔ تو کیا کسی آجر کے ظلم وستم کی نسبت ہم مجوزین اجارہ شخصی کی طرف کریں گے؟

دوسری بات یہ ہے کہ مولانا یہ ثابت کررہے ہیں کہ مزارعت ایک ربوی (سودی) معاملہ ہے جو حرام ہے۔ مزارعین کا اپنے آپ کو پیش کرنا کیا ہر حالت میں اضطراری تھا۔ کیا انہوں نے اور ذرائع آمدنی کو آزمالیا تھا اور کیا ان کو یقین ہو چلا تھا کہ اگر انہوں نے اس پیشہ کو ترک کیا تو وہ بھوک سے مرجائیں گے۔ اگر واقعتاً ایسا ہوا تھا تو مولانا پر واجب تھا کہ اس تحقیقی مقالے میں اس کے شواہد پیش کرتے اور اگر ایسا نہیں ہوا تھا تو مولانا یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مزارعت پر عمل بادل نخواستہ اور بامر مجبوری تھا اپنی مرضی وخوشی سے نہ تھا بلکہ یہ تو ان کی طرف سے حرام کا ارتکاب اور اعانت علی المعصیت ہوئی اور حرام کا ارتکاب اور اس پر اعانت خواہ معاشی اعتبار سے اونچا کرے یا نیچا کرے بہر حال مذموم ہے۔

پھر مولانا نے ایک امکان نکالا فرماتے ہیں کہ

"گویا مزارعت اس نظام حکومت کے لیے ایک ضروری چیز تھی اور اس نظام کے موجود ہوتے ہوئے مزارعت اور کرایہ ارض کو ختم کرنا تقریباً ناممکن تھا ممکن ہے قاضی ابویوسفؒ نے اسی چیز کو دیکھتے ہوئے کہ مزارعت کو ان حالات میں ختم نہیں کیا جاسکتا لہذا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا حالانکہ اسلام کے تصور عدل اور قرآن و حدیث کے تصور معاملات کی رو سے امام ابوحنیفہؒ کا موقف بالکل درست تھا اور اسلام کے پیش نظر جس قسم کے مثالی اور آئیڈیل معاشرے کا قیام تھا وہ مزارعت کے عدم جواز کی بنیاد پر ہی عمل میں آسکتا تھا۔ میں سمجھتا ہوں امام ابوحنیفہؒ کی نظر ان تمام پہلوؤں پر تھی۔ لہذا انہوں نے غلط حالات کے ساتھ مصالحت کی بجائے مزارعت کے متعلق وہ موقف اختیار کیا جو اسلام کے اصل منشا کے مطابق اور نظری طور پر بالکل صحیح و درست تھا۔

(جون ۱۹۸۴ء صفحہ ۶۵-۶۶)

مولانا کو شاید اندازہ نہ ہوا ہو کہ وہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے بارے میں کیسی بدگمانی کرگئے ہیں یا خلافت عباسیہ میں ان کا قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کرنا شاید انقلابی سوچ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اسی لیے تو اس مضمون میں اکثر و بیشتر صرف قاضی ابویوسفؒ کا ذکر کرکے ان کو ہدف تنقید

بنایا ہے مولانا کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ نے گویا غلط حالات کے ساتھ مصالحت کرکے فتویٰ دیا باوجودیکہ وہ جانتے تھے کہ ان کے دلائل کمزور ہیں ۔ کیا کسی مجتہد کے بارے میں ایسی رائے قائم کی جاسکتی ہے؟[1] اور کیا مولانا قاضی ابو یوسفؒ کے علاوہ دیگر مجوز مجتہدین وائمہ مثلاً احمد بن حنبل اوزاعی اور ابن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ کے بارے میں بھی ایسا کہنے کی جرات کریں گے؟ آخر قاضی ابو یوسفؒ کو کیا ہوا کہ اور تو بہت سے مجتہدین نے حالات سے مصالحت نہ کی اور انہوں نے کرلی شاید انکے اجتہاد میں کچھ کمی رہ گئی ہو یا دوسروں کی بنسبت ان میں تقویٰ کم ہو جیسا کہ مولانا نے پیچھے مذکورہ عبارات میں اشارتاً ذکر کیا ہے ۔

آخر میں مولانا نے انتہا کر دی کہ فرمایا :

" اور کہنا چاہیئے کہ یہ مسلمانوں کی بدقسمتی تھی کہ انہوں نے مزارعت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف کو چھوڑ کر قاضی ابو یوسف کے موقف کو عملاً اختیار کرلیا اور اس کی وجہ سے ان کو ناقابل تلافی نقصان اٹھانا پڑا ۔" کیا فقہاء کے اجتہاد کو شرعی حکم کی حیثیت حاصل نہیں ہے ۔ اگر ہے اور یقیناً ہے تو کیا اس کے اختیار کرنے کو بدقسمتی سے تعبیر کرنا انتہائی غیر مناسب نہیں اور اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیا جائے کہ مسلمانوں کو مزارعت اختیار کرنے سے نقصان پہنچا تو کیا مزارعت کی جو صورتیں رائج ہوئیں یا ہیں جن میں مزارعین کو مجبور و بے کس رکھا گیا ہو کیا وہ بھی قاضی ابو یوسف کی تجویز کردہ صورتیں ہیں ۔ کوئی بھی انصاف پسند شخص قاضی ابو یوسف کی تجویز کردہ شرائط کو پیش نظر رکھے تو اس کو اس بات کا فیصلہ کرنے میں تردد نہ ہوگا ۔ ظلم و ناانصافی کا وقوع فقہاء کی شرائط سے عدول کے باعث ہے ۔

مولانا نے جواز کے قول کے بارے میں جو سبب تلاش کیا تھا وہ مولانا کو ادھر بھی آگے لے گیا اور اصحاب ترجیح بھی بدگمانی سے نہ بچ سکے ۔ مولانا فرماتے ہیں :

"جب مزارعت کے عدم جواز کا قول کتاب و سنت کے دلائل کے لحاظ سے زیادہ قوی اور

---

[1] حالانکہ قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ کتاب الخراج میں فرماتے ہیں فکان احسن ما سمعنا فی ذلک واللہ اعلم ان ذلک جائز مستقیم اتبعنا الاحادیث التی جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مساقاۃ خیبر لانہا اوثق عندنا واکثر واعم مما جاء فی خلافہا من الاحادیث ص۹۶

زیادہ قابل اعتماد تھا اور ائمہ مجتہدین کا اختیار کردہ تو پھر فقہائے متاخرین خصوصاً اصحاب الترجیح نے جواز کے قول کو عدم جواز کے قول پر کیوں ترجیح دی اور اسے فتویٰ کا مدار کیوں بنایا یعنی اسے مفتیٰ بہ اور علیہ الفتویٰ کیوں ٹھہرایا؟ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ایسا اپنے وقت کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر کیا۔ مطلب یہ کہ انہوں نے جب یہ دیکھا کہ اس وقت معاشرے کے جو ذہنی اور خارجی حالات ہیں ان میں مزارعت کے جواز والا قول قابل عمل اور عدم جواز والا قول تقریباً ناقابل عمل ہے۔ لاکھ اسے ناجائز کہا جائے جن لوگوں کا اس سے مفاد وابستہ ہے وہ اسے کسی طرح چھوڑنے کے لیے تیار نہیں تو انہوں نے قابل عمل ہونے کی وجہ سے جواز والے قول کو عدم جواز والے قول پر ترجیح دے کر اس کے مطابق فتویٰ دے دیا لیکن چونکہ اس فتویٰ کے ساتھ اس قسم کی کوئی وضاحت نہ تھی کہ یہ فتویٰ مخصوص حالات کے پیشِ نظر ہے جو اس وقت موجود تھے قرآن و حدیث کے اصل منشا کے مطابق نہیں لہٰذا بعد والے غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ فتویٰ قرآن و حدیث کے عین مطابق اور قطعی و آخری طور پر ایک صحیح اسلامی فتویٰ ہے۔ رفتہ رفتہ مزارعت کے عدم جواز والی بات ہی ذہن سے نکل گئی اور یہ کھٹکا ہی ختم ہو گیا کہ وہ ناجائز بھی ہو سکتی ہے۔" (حکمت قرآن ستمبر اکتوبر ۱۹۸۴ء ص ۹۴)

اس عبارت میں کچھ چند باتیں محلِ نظر ہیں:

ا: جب مولانا خود فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے حالات سے مصالحت کرنے سے انکار کر دیا اور ایک سوال کے جواب میں مولانا فیض الباری سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں کہ

ان الامام کان یعلم ان الناس لیسوا بعاملین علی مسألتی ففرع المسائل علی انهم ان زارعوها فماذا تکون احکامها۔ جون ۸۴ء ص ۶۴

ترجمہ: امام صاحب رحمہ اللہ جانتے تھے کہ لوگ میرے مسئلے پر عمل کرنے والے نہیں لہٰذا انہوں نے مسائل کی تفریع اس بنا پر کی کہ اگر وہ مزارعت پر عمل کریں تو پھر اس کے کیا احکام ہوں گے۔

تو آخر اصحاب الترجیح کے لیے کیا دشواری تھی کہ وہ اس بارے میں امام صاحب رحمہ اللہ کی روش کی تقلید نہ کرتے۔ اگر غلط حالات سے مصالحت کرنا قابل قبول عذر ہو سکتا ہے تو امام صاحبؒ اور دیگر ائمہ بھی اس قول کو اختیار کر کے معذور ہو سکتے تھے۔ مجتہدین کو تو لوگوں کے حالات کو بھی

پیش نظر رکھا ہوتا ہے آخر ان کو ایسی عزیمت اختیار کر کے کیا فائدہ ہوا کہ جس کو بڑی عظیم اکثریت نے قبول نہیں کیا یہاں تک کہ خود ان کو بھی علم تھا کہ لوگ ان کے قول کو قبول نہ کریں گے۔ مولانا کا فلسفہ بس کچھ عجیب سا ہے۔

۲:- پھر مولانا کا یہ فرمانا کہ "چونکہ اس فتویٰ کے ساتھ اس قسم کی کوئی وضاحت نہ تھی کہ یہ فتویٰ مخصوص حالات کے پیش نظر ہے جو اس وقت موجود تھے" درست نہیں ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جو کہ اصحاب الترجیح والتصحیح میں سے ہیں امام صاحب کے قول کو قوی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس الیه .... الخ ظاہر ہے کہ الناس سے مراد اس زمانے کے لوگ تھے تو اگر کسی زمانے میں لوگوں کی حاجت میں تغیر آجائے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ باقی نہ رہے گا۔ آخر اس سے زیادہ اور کونسی وضاحت مولانا کو مطلوب ہے

۳:- پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر مجتہد مُصیب ہوتا ہے اور یہ اسی وقت تک ہو سکتا ہے جبکہ قرآن و حدیث کے اصل منشا کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ اگر قرآن و حدیث کے اصل منشا کو حاصل کرنے کا صرف ایک طریقہ ہو تو پھر شریعت میں اس کے لیے مجتہد فیہ مسئلہ رہنے کی گنجائش نہ رہنی چاہیے

ایک موقع پر مولانا فرماتے ہیں کہ "اور چونکہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ حکومت جو ایک طاقتور سیاسی ادارہ ہے جس چیز کی حمایت اور سرپرستی کرتی ہے وہ ضرور قائم ہوتی اور قائم رہتی ہے علماء دین کے فتوے اس کے خلاف عملاً بے اثر ثابت ہوتے اور دب کر رہ جاتے ہیں اس کی واضح مثال مسلم ممالک میں موجود بنکاری نظام کی ہے۔ جمہور علماء اسے سودی نظام کہہ کر اس کے حرام و ناجائز ہونے کا فتویٰ دے چکے ہیں لیکن چونکہ اس کو ہر جگہ حکومتوں کی حمایت سرپرستی اور پشت پناہی حاصل ہے لہذا علماء کے فتووں کے علی الرغم یہ نظام قائم اور ترقی کے مراحل طے کر رہا ہے اور تیزی کے ساتھ پھیل رہا ہے۔ اگر ماضی میں ایسا ہی معاملہ مزارعت پر مبنی نظام زمینداری کے ساتھ ہوا ہے تو اس میں حیرت اور تعجب کی کوئی بات نہیں ...... الخ"

حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ جب مولانا خود یہ فرما رہے ہیں کہ حکومت جب ایک نظام کو چلانا چاہتی ہے تو خواہ وہ حرام و ناجائز ہی کیوں نہ ہو وہ اس کو چلاتی ہے اور اس کو چلانے میں کامیاب رہتی ہے تو نظام زمینداری چلانے کے لیے اس کو کسی فتوے کی حاجت تو نہ تھی

کیونکہ ملوکیت کی بنیاد مولانا کے بقول زمینداری وجاگیرداری نظام ہی ہے اور قاضی ابویوسفؒ اور اصحاب الترجیح کو بھی یقیناً علم ہوگا تو پھر آخر ان کو کیا ضرورت پیش آئی کہ وہ اس کے حق میں فتویٰ دے کر اور اس کو مفتیٰ بہ قرار دے کر حرام کو حلال بنائیں اور اس طرح غلط حالات سے مصالحت تو کیا ان کے آگے اپنے ہتھیار ڈالدیں۔ کیسی عجیب بات ہے کہ اس دور کے اہل حق تو بنکاری نظام کو سودی اور حرام کہنے پر ڈٹ جائیں اور تبع تابعین جلیل القدر محدثین اور فقہاء و مجتہدین اپنے دور کے غلط حالات سے مصالحت کر کے ایک ناجائز کام کے لیے جانتے بوجھتے کمزور دلائل مہیا کرتے ہوں اور اصحاب الترجیح بھی اس ناجائز کام کے اختیار کو ترجیح دیتے ہوں۔ نہ جانے مولانا کس مردہ انقلابی سوچ میں محو تھے جو ایسی باتیں کہہ گئے کہ جو تضاد سے بھی خالی نہیں۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ مجوّزین مزارعت کے دلائل پر نظر کریں۔ مولانا خود لکھتے ہیں "امام ابوحنیفہؒ کے دو نامور شاگرد قاضی ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی اپنے استاد کے برخلاف جواز مزارعت کے قائل تھے اور جیسا کہ ان کی اپنی کتابوں میں مذکور ہے وہ اس کے جواز میں معاملہ خیبر والی حدیث بطور دلیل پیش کرتے تھے اور دوسرے یہ قیاسی دلیل کہ مزارعت مضاربت کے مشابہ ہے لہذا جب مضاربت جائز ہے تو مزارعت بھی جائز ہونی چاہیے۔ تیسرے صحابہ و تابعین کے بعض آثار پیش کرتے تھے"۔ حکمت قرآن جون ۱۹۸۴ء ص۲۴

اب ہم ان دلائل کو ترتیب سے لیتے ہیں اور ان پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ان کا بھی جائزہ لیں گے۔

حدیث خیبر

(ابن عمر) لما افتتحت خیبر سألت اليهود النبي صلى الله عليه وسلم ان يقرهم فيها على ان يعملوا على نصف ما يخرج منها من التمر والزرع فقال اقركم فيها على ذلك ما شئنا وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فياخذ صلى الله عليه وسلم الخمس۔

ترجمہ :۔ جب خیبر فتح ہوا تو یہود نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ

آپ ان کو خیبر میں رہنے دیں اس شرط پر کہ وہ کھجور اور کھیتی کی پیداوار میں سے نصف پر کام کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم اس پر جتنا چاہیں گے تمہیں یہاں رہنے دیں گے اور نصف خیبر کی کھجور دو حصوں پر تقسیم کی جاتی تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس لیتے تھے۔

وفی روایۃ دفع الی یہود خیبر نخلها وارضها علی ان یعتملوها من اموالهم وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم شطر تمرها۔

جمع الفوائد ج ۱ ص۲۴۴

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے باغ اور زمین یہود کو اس شرط پر دی کہ وہ ان پر اپنے مال کے ساتھ کام کریں گے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نصف کھجور ہوگی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ "اس حدیث میں یہود خیبر کے ساتھ جس معاہدے اور جس معاملے کا ذکر ہے کیا وہ مزارعت کا معاملہ تھا یا کسی دوسری نوعیت کا معاملہ مثلاً خراج مقاسمت کا معاملہ؟ اس میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

جو لوگ اس کو خراج مقاسمہ کہتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ

ومعاملۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باہل خیبر کان خراج مقاسمۃ بطریق المن علیہم والصلح وہو جائز لاخراج وظیفۃ والدلیل علیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یبین المدۃ ولو کانت مزارعۃ بینہا لہم لان المزارعۃ لا تجوز عند من یجیزہا الا ببیان المدۃ وایضاً فقد روی ابن عمر انہ صلی اللہ علیہ وسلم لما ظہر علی خیبر سألتہ الیہود ان یقرہم بہا علی ان یکفوہ عملہا ولہم نصف الثمرۃ فقال لہم نقرکم بہا علی ذلک ما شئنا۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ وہذا صریح بانہا کانت خراج مقاسمۃ وانہم کانوا ذمۃ للمسلمین والذمی اذا اقر علی ارضہ بقیت علی ملکہ وما یوخذ من اراضیہ خراج۔ حاشیہ علی کتاب الحجۃ ج ۴ ص۱۴۰

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل خیبر کے ساتھ معاملہ خراج مقاسمہ کا تھا اور یہ ان پر احسان اور ان کے ساتھ صلح کے طریق پر تھا اور یہ جائز ہے۔ یہ خراج موظف نہیں تھا اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت کو بیان نہیں کیا۔ اگر وہ معاملہ ان کے درمیان مزارعت کا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ضرور بیان کرتے کیونکہ مجوزین مزارعت کے نزدیک بغیر مدت کو بیان کیئے مزارعت جائز نہیں ہوتی۔ نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کیا تو آپ سے یہود نے درخواست کی آپ ان کو خیبر میں ٹھہرنے دیں اس شرط پر کہ یہود آپ کے لیے عمل کی کفایت کریں گے اور ان کے لیے نصف پھل ہوگا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ہم تمہیں اس شرط پر یہاں ٹھہرائیں گے جب تک ہم چاہیں گے۔ (بخاری و مسلم احمد) یہ حدیث اس بات پر صریح دلالت کرتی ہے کہ وہ معاملہ خراج مقاسمہ کا تھا اور یہ کہ وہ مسلمانوں کے ذمی تھے اور ذمی کو جب اس کی زمین پر برقرار رکھا جائے تو وہ اس کی ملکیت میں باقی رہتی ہے اور جو کچھ اس کی زمین سے لیا جاتا ہے وہ خراج ہوتا ہے۔

مولانا نے بھی یہ دونوں دلائل ذکر کیئے ہیں اور مزید یہ دلائل بھی دیئے ہیں۔

۳: ۔ یہود خیبر کی حیثیت ذمیوں کی تھی جن پر قرآن مجید کے واضح حکم کے مطابق جزیہ و خراج عائد ہوتا تھا جس طرح مسلمانوں پر زکوٰۃ و عشر اور حکومت پر لازم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جزیہ و خراج وصول کر کے قومی بیت المال میں داخل کرے لیکن یہ تاریخی واقعہ ہے کہ یہود خیبر سے سوائے نصف پیداوار کے کچھ اور وصول نہیں کیا گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہود خیبر سے جو نصف پیداوار وصول کی جاتی تھی وہ خراج کے طور پر تھی مزارعت کے طور پر نہ تھی ورنہ یہ لازم آئے گا کہ یہود خیبر کی حد تک قرآن کی آیت جزیہ پر عمل نہیں ہوا۔

۴: ۔ خود حدیث خیبر کے راوی بھی اس معاملہ کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے۔

ان دلائل کا جواب علی الترتیب یوں ہے۔

۱۔ اس کا جواب تو وہ ہے جو مولانا نے بھی ذکر کیا ہے اگرچہ اس کو تسلیم نہیں کیا کہ کوئی مدت

مقرر کی گئی ہوگی جس کو ذکر نہیں کیا گیا۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ خیبر میں زمینیں اور باغات دونوں ہی تھے اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کا معاملہ ایک ہی عقد کے ساتھ ہوا ہے گویا مزارعت و مساقات ایک عقد میں طے ہوئے۔ اسی لیے امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک مزارعت مساقات کے ضمن میں جائز ہے اور یہ تو درست ہے کہ مجوزین کے نزدیک مزارعت میں اگر مدت مقرر نہ کی جائے تو عقد فاسد ہوتا ہے لیکن مساقات میں مدت بیان نہ کرنے سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہدایہ میں ہے۔

وفی الاستحسان اذا لم یبین المدة یجوز ویقع علی اول ثمر یخرج لان الثمر لادراکھا وقت معلوم وقل ما یتفاوت ویدخل فیھا ما ھو المتیقن۔ (کتاب المساقاة)

ترجمہ: استحسان یہ ہے کہ جب مدت بیان نہ کی ہو تو جائز ہو اور مدت پہلے پھل کے آنے تک ہوگی کیونکہ پھل کے پکنے کا متعین وقت ہوتا ہے جس میں تفاوت کم ہی ہوتا ہے اور اس میں جو متیقن ہے وہ داخل ہوتا ہے۔

تو عدم ذکر کی صورت میں مساقات میں جتنی مدت کا لحاظ ہوگا اتنی مدت خود بخود مزارعت کے لیے بھی طے ہوگئی۔ اس مدت کے گزرنے پر پھر تجدید ہوگی۔

اور علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

واحتج اھل الظاھر بھذا علی جواز للمساقاة مدة مجھولة .... وقال ابو ثور اذا اطلقا المساقاة اقتضی ذلک سنة واحدة (شرح مسلم)

ترجمہ:۔ اہل ظاہر نے اس حدیث سے غیر معلوم مدت کے لیے مساقات کے جواز پہ دلیل پکڑی ہے ..... ابو ثور کہتے ہیں کہ جب دونوں مساقات کی مدت ذکر نہ کریں تو یہ ایک سال کا تقاضا کرتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہود خیبر کو ان کی زمینوں پر ان کے مالکانہ حقوق کے ساتھ باقی رکھا گیا اور اس صورت میں ان سے خراج مقاسمہ وصول کیا گیا۔ اس کا جواب

یہ ہے کہ کچھ روایتیں اس پر صریح ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین مسلمانوں پر تقسیم کر دی تھیں اور اس پر سب علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں فرماتے ہیں ولم یختلف العلماء ان ارض خیبر مقسومة ۔ تو جب خیبر کی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آگئی تھی تو یہ کہنا کہ یہود خیبر کی ملکیت باقی رکھی گئی درست نہیں اور جب زمین پر ان کی ملکیت نہ رہی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیداوار میں سے جو کچھ لیا وہ خراج متقاسمہ کے طور پر نہ تھا۔

(ا) وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فاراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها لهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر الى تيماء واريحاء ۔ (مسلم كتاب المساقاة)

ترجمہ :۔ اور زمین جس وقت کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ پایا اللہ اور اس کے رسول اور مسلمانوں کی تھی ۔ آپ نے وہاں سے یہود کے اخراج کا ارادہ فرمایا تو یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی آپ ان کو وہاں رہنے دیں اس شرط پر کہ وہ اس کے عمل کی کفایت کریں گے اور ان کیلیے نصف ثمر ہوگا ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ہم تمہیں اس معاہدے پر یہاں رکھیں گے جب تک چاہیں گے پھر عمر رضی اللہ عنہ نے انکو تیماء واریحاء کی طرف جلا وطن کیا ۔

(ب) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما افاء الله عليه خيبر قسمها ستة وثلاثين سهما جمعا فعزل للمسلمين الشطر ثمانية عشر سهما يجمع كل سهم مائة النبي صلى الله عليه وسلم معهم له سهم كسهم احدهم وعزل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانية عشر سهما وهو الشطر لنوائبه وما ينزل به من امر المسلمين وكان ذلك الوطيح والكتيبة والسلالم وتوابعها فلما صارت الاموال بيد النبي صلى الله عليه وسلم

والمسلمين لم يكن لهم عمال يكفونهم عملها فدعا رسول الله صلی الله علیہ وسلم الیہود فعاملهم۔

ترجمہ:۔ جب اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیبر مال غنیمت کے طور پر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھتیس حصّوں میں تقسیم کیا اور مسلمانوں کے لیے نصف اٹھارہ حصّے علیحدہ کیے کہ ایک حصّہ ہر سو آدمیوں کے لیے تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسلمانوں کے ساتھ تھے کہ ان کی طرح آپ کے لیے بھی ایک حصّہ تھا اور آپ نے اٹھارہ حصّے جو نصف تھا حوادث اور مسلمانوں کے امور کے لیے علیحدہ کیے اور وہ وطیح کتیبہ اور سلالم اور ان کے توابع تھے۔ جب مال نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے ہاتھ میں آیا تو اُن کے پاس کام کرنے والے آدمی نہ تھے جو خیبر کے کام کے لیے ان کی کفایت کرتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو بلایا اور ان کے ساتھ معاملہ کیا۔

(ج) عن ابن عباس رضی الله عنهما قال افتتح رسول الله صلی الله علیه وسلم خیبر واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء وقال اهل خیبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لكم نصف الثمرة ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك

(ابوداؤد باب المساقاة من البيوع۔)

ترجمہ: ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کیا اور شرط کی کہ زمین اور سونا چاندی آپ کے لیے ہوگا۔ اہل خیبر نے کہا کہ ہم آپ لوگوں سے زیادہ زمین کے کام کو جانتے ہیں تو زمین ہم کو دے دیجئے اس شرط پر کہ آپ کے لیے نصف ثمر ہوگا اور ہمارے لیے نصف ثمر ہوگا۔ تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے خیال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس شرط پر دی تھی۔

تکملہ فتح الملہم میں ان روایات کو ذکر کر کے فرمایا کہ

فهذه الاحاديث صريحة فى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان قد تملك اراضى خيبر ثم دفعها الى اليهود لا لكونها مملوكة

لهم بل على طريق المزارعة والمساقاة على ان يكون شطر الخارج لهم والباقي للمسلمين فلا يتمشى فى هذه الاحاديث تاويل خراج المقاسمة ـ

ترجمہ : تو ان احادیث میں تصریح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اراضی خیبر کے مالک بن گئے تھے پھر آپ نے وہ زمین یہود کو دی اس اعتبار سے نہیں کہ وہ ان کی مملوک تھی بلکہ مزارعت ومساقات کے طریق پر اس شرط کے ساتھ کہ نصف پیداوار ان کے لئے ہوگی اور باقی مسلمانوں کے لیے ۔ لہٰذا ان احادیث میں خراج مقاسمہ کی تاویل نہیں چلتی ۔

(د) اخرج البخاری فى كتاب الشروط عن ابن عمرؓ قال: لما فدع اهل خيبر عبد الله بن عمر قام عمرؓ خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عامل يهود خيبر على اموالهم وقال نقركم ما اقركم الله وان عبد الله بن عمر خرج الى ماله هناك فعدى عليه من الليل ففدعت يداه ورجلاه وليس لنا هناك عدو غيرهم هم عدونا وتهمتنا وقد رأيت اجلاءهم فلما اجمع عمر على ذلك اتاه احد من بنى ابى الحقيق فقال يا امير المومنين اتخرجنا وقد اقرنا محمد صلى الله عليه وسلم وعاملنا على الاموال وشرط ذلك لنا فقال عمر اظننت انى نسيت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا اخرجت من خيبر تعدو بك قلوصك ليلة بعد ليلة فقال كان ذلك هزيلة من ابى القاسم فقال كذبت يا عدو الله فأجلاهم عمر واعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر مالا وابلا وعروضا من اقتاب وحبال وغير ذلك ـ (از تکملة فتح الملهم ج۱)

ترجمہ : حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب اہل خیبر نے

عبداللہ بن عمر کے ہاتھ پیر کچلے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ ان کے اموال پر معاملہ کیا اور فرمایا کہ ہم تمہیں ٹھہرائیں گے جب تک اللہ تمہیں ٹھہرائیں گے اور یہ کہ عبداللہ بن عمر وہاں اپنے مال کی طرف گئے تورات کے وقت ان پر زیادتی کی گئی اور انکے ہاتھ پاؤں کچلے گئے اور وہاں یہود کے علاوہ کوئی اور دشمن نہیں ہے وہ ہمارے دشمن ہیں اور ہماری ان پر تہمت ہے اور میں نے ان کی جلاوطنی کا ارادہ کیا ہے۔ تو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ فرمالیا تو بنو ابی الحقیق کا ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ اے امیرالمومنین کیا آپ ہمیں نکالتے ہیں حالانکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں برقرار رکھا اور ہمارے ساتھ معاملہ کیا اور اس کی ہمارے ساتھ شرط رکھی۔ تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کیا تیرا خیال ہے کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھول گیا ہوں کہ " تیرا کیا حال ہوگا جب تو خیبر سے نکالا جائے گا اور تیری اونٹنی تیرے ساتھ رات کے بعد رات دوڑتی ہوگی" اس نے کہا کہ وہ تو ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا مذاق تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے اللہ کے دشمن تو نے جھوٹ کہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو جلا وطن کر دیا اور ان کو پھل کی قیمت مال اور اونٹ اور سامان پالان ورسیوں وغیرہ کی صورت میں دی۔

یہ حدیث بھی اس بات پر دال ہے کہ خیبر کی زمین مسلمانوں کی مملوکہ تھی یہود کی نہ تھی ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو زمین کی قیمت بھی ادا کرتے۔

۳ ۔ مولانا کی یہ دلیل قابل تعجب ہے ۔ مولانا کا غالباً یہ خیال ہے کہ ذمیوں پر یا تو جزیہ آتا ہے یا خراج آتا ہے اور خراج ادا کرنے سے یہود خیبر پر جزیہ ادا نہ کرنے کا اعتراض باقی نہیں رہتا ۔ لیکن یہ بات درست نہیں ۔ جزیہ خراج الراس ہے اور خراج خراج الارض ہے اور ایک شخص سے یہ دونوں ہی وصول کئے جاسکتے ہیں ۔ جزیہ اس کی ذات کی بنا پر اور خراج اس کی زمین کی بنا پر ۔ لہذا یہ اعتراض تو مولانا پر بھی باقی رہے گا کہ "یہود خیبر کی حد تک قرآن کی آیت جزیہ پر عمل نہیں ہوا"۔ تو جو جواب مولانا کا ہوگا وہی ہمارا بھی ہو جائے گا۔

۴۔ مولانا کا یہ فرمانا کہ خود حدیث کے راوی بھی اس معاملہ کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے محل نظر ہے۔ اس واقعہ کی روایت کرنے والے جیسا کہ مولانا نے تحریر فرمایا ہے تین صحابی ہیں یعنی عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم۔ ہم ہر ایک کے بارے میں مولانا کے اعتراضات پر نظر کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے متعلق مندرجہ ذیل روائتیں ملتی ہیں۔

عن نافع ان ابن عمر کان یکری مزارعه علی عهد النبی صلی اللہ علیه وسلم وفی امارة ابی بکر وعمر وعثمان وصدرا من خلافة معاویة حتّٰی بلغه فی أخر خلافة معاویة ان رافع بن خدیج یحدث فیها بنهی عن النبی صلی اللہ علیه وسلم فدخل علیه وانا معه فسئاله فقال کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ینهی عن کراء الارض فترکها ابن عمر بعد فکان اذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خدیج ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نهی عنها۔ (مسلم)

ترجمہ: حضرت نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ابوبکر عمر عثمان اور معاویہ رضی اللہ عنہم کی خلافت کے ابتدائی دور میں اپنی زمینیں کرائے پر دیتے تھے یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے آخر میں انکو یہ بات پہنچی کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت بیان کرتے ہیں۔ تو ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس گئے جبکہ میں بھی ان کے ساتھ تھا اور ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کراء الارض سے منع فرماتے تھے۔ تو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کے بعد اس کو چھوڑ دیا اور جب ان سے اس کے بارے میں پوچھا جاتا تو فرماتے کہ رافع بن خدیج کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔

عن عمرو بن دینار قال سمعت ابن عمر یقول کنا لا نری بالخبر باسا حتی کان عام اوّل فزعم رافع ان النبی صلی اللہ علیه وسلم

نهی عنه وفی روایة ابن عیینة فترکناه من اجله (مسلم)

ترجمہ:۔ عمرو بن دینار رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم مزارعت میں کوئی حرج نہیں دیکھتے تھے یہاں تک کہ پہلا سال تھا کہ رافع رضی اللہ عنہ نے دعویٰ کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔ ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ پس ہم نے اس کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔

ان روایتوں کے بارے میں مولانا لکھتے ہیں کہ "(ان دو حدیثوں) کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس معاملے کو کب ترک کیا۔ (دوسری) روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے پہلے ہی سال میں اور (پہلی) روایت کے مطابق حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخر میں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تقریباً اڑتالیس سال بعد کیونکہ حضرت معاویہؓ کی وفات ۶۰ھ میں ہوئی۔ چونکہ یہ دونوں روایتیں صحیحین یعنی بخاری ومسلم کی ہیں لہذا سند وانا د کے لحاظ سے صحیح لیکن ظاہر ہے کہ یہ دو بالکل مختلف باتیں ایک ساتھ نہیں ہوسکتیں لہذا یہ دیکھنا ہوگا کہ دوسرے قرائن و دلائل کی روشنی میں ان دو باتوں میں سے کونسی بات راجح اور زیادہ قرین قیاس ہے۔

بہرحال یہ بات کسی طرح قرین قیاس اور قابل فہم نہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو مخابرت کی ممانعت کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تقریباً پچاس سال بعد ہوا ہو جبکہ اس کے مقابلے میں پہلے سال والی بات ہر لحاظ سے قرین قیاس اور مطابق عقل معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ تو ہوسکتا ہے کہ تحریم ربوا کے اعلان کے بعد جو سن نو ہجری میں ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرت و کراء الارض کی جو سختی کے ساتھ ممانعت فرمائی اور بعض حضرات کو اس سے رد کا ایک آدھ سال تک حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ کو اس کا علم نہ ہوا ہو لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ مدینہ جیسے ایک چھوٹے سے شہر میں جہاں مسلمانوں کا آپس میں مثالی میل ملاپ تھا اور وہ ایک دوسرے کے حالات سے خوب واقفیت اور دینی مسائل واحکام کے علم اور ان کی تبلیغ واشاعت میں بے حد دلچسپی رکھتے تھے ایک ایسی بات کا علم حضرت ابن عمرؓ کو تقریباً پچاس سال کے بعد ہوا ہو جسکے راوی حضرت رافع بن خدیج کے علاوہ تقریباً دس صحابہ اور بھی تھے اور جو ایک عملی اور عام علم

ومشاہدے میں آنے والی بات تھی اور جس کا شرعی جواز و عدم جواز سے تعلق تھا۔ ممکن ہے یہ بات حضرت نافع کے علاوہ نیچے کے کسی راوی نے گھڑ کر ان کی طرف منسوب کر دی ہو۔ بہرکیف اس (پہلی) بات کے مقابلے میں (دوسری) بات زیادہ معقول اور قابل اعتبار ہے"۔
حکمت قرآن ص ۴۵-۴۶ اگست ۸۳ء

مولانا کا یہ پورا استدلال محل نظر ہے کیونکہ۔

۱۔ عمرو بن دینار رحمہ اللہ کی روایت میں عام اول سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد لینا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ کسی اور واقعہ کے بعد کا پہلا سال مراد ہونے کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد ہونے کو آخر کس بنیاد پر ترجیح حاصل ہے۔ مولانا نے اس کا کچھ تذکرہ نہیں کیا حالانکہ اس روایت میں ہے کہ کنا لا نری بالخبر باسا کہ ہم مخابرہ میں کچھ حرج نہ دیکھتے تھے اور ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ فترکناہ لاجلہ یعنی پس ہم نے اس کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔

معلوم ہوا کہ اس وقت تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما خود مخابرت و مزارعت پر زمین دیتے تھے۔ عام طور پر صحابہ خصوصاً مہاجرین رضی اللہ عنہم کے پاس جو زمینیں آئی ہیں وہ مفتوحہ علاقوں کی زمینیں تھیں جو ان میں تقسیم ہوئیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک ایسی فتوحات نہیں ہوئیں کہ جن میں مفتوحہ زمینیں غانمین میں تقسیم ہوئی ہوں سوائے خیبر کے اور خیبر ہی کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا وہ واقعہ مذکور ہو چکا جو خیبر سے یہود کے اخراج کا باعث بنا۔ اس سے تو اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ خیبر کے یہود کے ساتھ مزارعت کا معاملہ ہوا تھا۔

۲۔ یہ بھی غنیمت ہے کہ مولانا نے حضرت نافع رحمہ اللہ کا نام بھی کسی راوی کا گھڑا ہوا نہیں قرار دیا۔ نافع اپنی روایت میں کہتے ہیں کہ فدخل علیہ وانا معہ یعنی عبداللہ بن عمر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہم کے پاس گئے اور میں ان کے ساتھ تھا۔

نافع کے والد کا نام کاؤس یا ہرمز تھا دیلم کے رہنے والے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو کسی جنگ میں ملے تھے اور ان کے غلام تھے۔ (غلامان اسلام سعید احمد اکبر آبادی) عبداللہ بن عمرؓ

رضی اللہ عنہما نے خواہ ان کو جنگ میں مال غنیمت میں حاصل کیا ہو یا کسی سے خریدا ہو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وہ عجمی النسل تھے جو کسی جنگ میں غلام بنے تھے اور یہ بات مخفی نہیں کہ عرب سے باہر عجم میں لڑائیوں کا آغاز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوا۔ تو نافع ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے پہلے نہیں آئے۔

۳۔ نافع عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کے پاس تیس سال رہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ صحبت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی وفات پر ہی منقطع ہوئی ہوگی کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے بڑا تعلق تھا اور ان کی جدائی گوارا نہ تھی یہاں تک کہ " ایک مرتبہ عبداللہ بن جعفر نے بارہ ہزار درہم کے عوض ان کو حضرت ابن عمرؓ سے خریدنا چاہا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ ایک دفعہ ابن عامر نے نافع کی قیمت کے سلسلہ میں تیس ہزار درہم پیش کئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں ڈرتا ہوں کہ ابن عامر کے درہم کہیں مجھ کو فتنہ میں مبتلا نہ کر دیں اس کے بعد آپ نے فرمایا اذھب فانت حر (جاؤ تم آزاد ہو) (غلامان اسلام از سعید احمد اکبرابادی)

اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کا انتقال ۷۳ھ میں ہوا۔ اس اعتبار سے صحبت کا آغاز ۴۳ھ میں ہوا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت ۴۱ھ میں شروع ہوئی۔ لہذا یہ روایت بے غبار رہے اور یہی صحیح ہے کہ یہ واقعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے آخری حصے میں پیش آیا۔

۴۔ پھر اس روایت میں ہے کہ " تو ابن عمر نے اس کے بعد اس کو چھوڑ دیا۔ پھر بعد میں جب بھی ان سے اس کے متعلق پوچھا جاتا تو جواب دیتے کہ رافع بن خدیج نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا"

آخر لوگ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے فتویٰ کیوں لینے آتے تھے خلفائے راشدین کے پاس کیوں نہیں جاتے تھے؟ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ہی بعد میں پیدا ہوا ہے جبکہ اکابر صحابہ موجود نہ تھے۔
اور ابن عمر رضی اللہ عنہ بھی جواب میں اس کی حرمت کا جزم نہیں فرماتے تھے بلکہ اس کو رافع رضی اللہ عنہ پر حوالہ کرتے تھے کہ وہ اس کی نہی روایت کرتے ہیں حالانکہ رحلت نبویؐ کے ایک سال بعد تو مدینہ منورہ

میں اتنے صحابہ موجود تھے کہ ان سے تحقیق بہت آسان تھی۔ صرف رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس جانے اور تحقیق میں صرف ان پر انحصار کرنے کی کیا وجہ تھی؟ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر بھی تھے رضی اللہ عنہما ان سے تحقیق آسان تھی۔

۴۔ پھر ایک حرام اور ربوی معاملہ جو منشاء قرآنی کے خلاف ہو اس کو ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے ایک سال بعد تک یعنی بقول مولانا کے دو سال تک کرتے رہے ہوں یہ بھی عجیب بات ہے کیونکہ اگر ان کو علم نہ ہو سکا تو کیا عمر رضی اللہ عنہ کو ان معاملات کا علم نہ ہو گا وہ تو ان کو منع کر سکتے تھے۔

نیز مولانا خود لکھتے ہیں کہ ۹ھ میں سود کی حرمت آئی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ کے رہنے والے اور بقول مولانا کے "مدینہ جیسے ایک چھوٹے سے شہر میں جہاں مسلمانوں کا آپس میں مثالی میل ملاپ تھا اور وہ ایک دوسرے کے حالات سے خوب واقفیت اور دینی مسائل و احکام کے علم اور انکی تبلیغ و اشاعت میں بے حد دلچسپی رکھتے تھے ...." مولانا کو تو پچاس سال تسلیم کرنا دشوار ہے لیکن ہمیں تو دو سال تسلیم کرنا بھی آسان نہیں ہے کیونکہ مدینہ منورہ کا جو نقشہ مولانا نے کھینچا ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی شخصیت کو سامنے رکھتے ہیں تو تعجب و حیرت ہوتی ہے کہ جو معاملہ حکومت کی نظر میں بھی آتا ہے کہ وہ عشر وصول کرتی ہے اور اعلانیہ ہوتا ہے اس پر دو سال تک کسی نے ان کو نہیں ٹوکا سوائے اس کے کہ یہ مان لیا جائے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی طرح دیگر بہت سے لوگ بھی مزارعت و کراء الارض کرتے ہونگے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی کردہ صورتوں سے پرہیز کرتے ہونگے۔ پھر بہت عرصے بعد جب رافع رضی اللہ عنہ کی یہ بات پہنچی کہ وہ مزارعت کو علی الاطلاق منع کرتے ہیں تو تحقیق کے لیے اکابرین صحابہ موجود نہ تھے۔ خیبر کا معاملہ بھی ختم ہو چکا تھا تو بجائے مباحثہ و مناظرہ کرنے کے انہوں نے احتیاط کے طریقے کو اختیار کیا کہ ایسے معاملے کو ترک کر دیا جائے۔ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حکمت قرآن اگست ۸۳ء ص ۴۵ پر درج ہے۔

عن ابن شہاب قال اخبرنی سالم ان عبد اللہ بن عمر قال کنت اعلم فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الارض تکری

ثم خشی عبد اللہ ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد احدث فی ذلک شیئا لم یکن علمہ فترک کراء الارض۔

ترجمہ: ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ مجھے سالم رحمہ اللہ نے بتایا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین مزارعت پر دی جاتی ہے۔ پھر عبداللہ رضی اللہ عنہ کو خوف ہوا کہ کہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں کوئی نیا حکم دیا ہو جس کا ان کو علم نہ ہوا ہو لہذا انہوں نے کراء الارض کو ترک کر دیا۔

یہ خوف اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ دیگر اہل علم صحابہ موجود نہ ہوں۔

جب یہ ساری بحث متحقق ہو گئی تو مولانا کے مندرجہ ذیل اقوال ملاحظہ ہوں۔

(ا) "حضرت عبد اللہ بن عمرؓ مخابرے کا کاروبار کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انہوں نے حضرت رافع بن خدیج سے ممانعت کی حدیث سنی تو مخابرہ و کراء الارض کو ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا اور پھر عدم جواز کا فتویٰ دیتے رہے" (حکمت قرآن اگست ۱۹۸۳ء ص ۴۹)

صاحب انصاف خود دیکھ لیں کہ چند سطروں پیشتر مذکورہ حدیث اور چند سطروں بعد ذکر کی جانے والی روایتوں جن میں ابن عمر رضی اللہ عنہما نے شک کا اظہار فرمایا ان کی روشنی میں کیا ان کا یہ فرمانا کہ "زعم ابن خدیج ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنھا" کو ان کا ایسا فتویٰ قرار دیا جا سکتا ہے جو واقعتاً ابن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک عدم جواز پر دلالت کرتا ہو۔

(ب) "سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت عبداللہ بن عمر کے نزدیک یہود خیبر کا معاملہ مزارعت کا معاملہ ہوتا تو وہ نہ صرف یہ کہ مزارعت کو ترک نہ کرتے بلکہ رافع بن خدیج کو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ جس معاملہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر دم تک اور پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عمل کیا اسے کیسے ممنوع و ناجائز کہا جا سکتا ہے بلکہ اس موقع پر اس سے بہتر اور قوی دلیل دوسری کوئی نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ معاملہ خیبر سے کسی کو انکار نہ تھا لیکن ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عمرؓ نے یہ فرمایا کہ ہو سکتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ و مزارعہ کی ممانعت فرمائی ہو اور انھیں اس کا علم نہ ہوا ہو لہذا انہوں نے رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث پر اعتماد کرتے ہوئے مزارعت و کراء الارض کو ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا"

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت رافع رضی اللہ عنہ سے مباحثہ و مناظرہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی بس اتنا پوچھا کہ انہوں نے وہ فرمان سنا ہے۔

(i) قال له ابن عمر اسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض فقال رافع سمعت النبى صلى الله يقول لاتكروا الارض بشئ۔

(ii) قال له ابن عمر يا ابن خديج ماذا تحدث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى كراء الارض فقال رافع سمعت عمى يحدثان اهل الدار انه صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض۔ جمع الفوائد ج ۱ ص۲۴۶

اگرچہ انہوں نے اپنے شک کا بھی بھرپور اظہار کیا اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، طاؤس اور سالم رحمہما اللہ نے مخالفت کی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا حضرت رافعؓ سے شک کا اظہار

۱۔ قال نافع فجاء رافع بن خديج وانا معه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى خيبر يهود على انهم يعملونها ويزرعونها بشطر ما يخرج من تمر او زرع۔ (طحاوی)

ترجمہ: نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور میں ان کے ساتھ تھا اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر یہود کو دیا اس شرط پر کہ وہ عمل اور کاشت کریں گے بعوض کھجور اور کھیتی کی نصف پیداوار کے۔

۲۔ عن نافع عن ابن عمر انه كان يكرى ارضه فاخبر بحديث رافع فاتاه فسأله عنه فاخبره فقال ابن عمر قد علمت ان اهل الارض قد كانوا يعطون ارضهم على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ويشترط صاحب الارض ان لى الماذيانات وما يسقى الربيع ويشترط من الجرين نصيبًا معلوما قال وكان ابن عمر يظن ان

النھی لما کانوا یشترطون ۔

ترجمہ :۔ نافع رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنی زمین کرائے پر دیتے تھے ۔ ان کو رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث بتائی گئی تو وہ رافع رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان سے اس کے بارے میں پوچھا اور رافع نے ان کو بتلایا تو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ آپ جانتے ہیں کہ زمین والے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی زمین کرائے پر دیتے اور زمین والا ، اپنے لیے نہروں اور نالیوں کے حصے کی شرط کرتا تھا اور اپنے لیے کھلیان میں سے بھی ایک متعین حصہ شرط کرتا تھا ۔ نافع نے کہا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا خیال تھا کہ ممانعت ان فاسد شرائط کی بنا پر تھی ۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا اعتراض

عن زید بن ثابت انه قال یغفر اللّٰہ لرافع بن خدیج انا واللّٰہ کنت اعلم بالحدیث منه انما جاء رجلان من الانصار الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قد اقتتلا فقال ان کان ھذا شانکم فلا تکروا المزارع فسمع قوله لا تکروا المزارع ۔

ترجمہ :۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا اللہ تعالی رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ پر رحم فرمائے اللہ کی قسم میں ان کے مقابلے میں حدیث سے زیادہ باخبر ہوں ۔ بات اتنی تھی کہ دو انصاری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھگڑتے ہوئے آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمہارا یہ معاملہ ہے تو کھیت اجارہ پر نہ دو تو رافع نے صرف یہ سنا کہ کھیت اجارہ پر نہ دو ۔

حضرت سالم رحمہ اللہ کا اعتراض

(ابن شھاب) سألت سالم بن عبد اللّٰہ عن کراء الارض فقال لا باس بھا بالذھب والورق فقلت ارأیت الذی یذکر عن

رافع بن خدیج فقال اکثر رافع ولو کانت لی مزرعۃ اکریتھا (مالک)

ترجمہ و۔ امام زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے سالم بن عبداللہ بن عمرؓ سے زمین کو اجارہ پر دینے کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا سونے چاندی کے عوض اجارہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے کہا آپ کو وہ حدیث معلوم ہے جو رافع بن خدیج سے روایت کی جاتی ہے فرمایا رافع بہت زیادتی کرتے ہیں۔ اگر میرے پاس کھیتی کی زمین ہوتی تو میں اسکو ضرور اجارہ پر دیتا۔

حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا اعتراض

اس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

(د)۔" اسی طرح اگر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک معاملہ خیبر مزارعت کا معاملہ ہوتا جس پر نہ صرف یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل رہا بلکہ حضرت صدیق اور حضرت فاروق کا بھی عمل رہا تو اس پر عمل کرنا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سنت شیخین رضی اللہ عنہما پر عمل کرنا تھا۔ لہذا ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے عاشق سنت سے کیسے ممکن تھا کہ وہ اس سنت پر عمل کرنا چھوڑ دیتے" حکمت قرآن اگست ۸۳ء ص ۴۹-۵۰

قطع نظر اس کے کہ یہاں مولانا اس کو سنت فاروق بتا رہے ہیں جبکہ ان کے بقول یہ کالمہ رحلت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سال بعد ہوا ہے یہ استدلال باطل ہے کیونکہ اس سنت پر تو ان کا عمل تھا ہی۔ اب ترک کرنے سے ترک سنت نہیں ہوئی بلکہ ایک سنت سے دوسری سنت کی طرف انتقال ہوا ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے عاشق سنت کے شایان شان یہی تھا کہ جب "خشی عبد اللہ ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد احدث فی ذلک شیئا لم یکن علمہ" تو انہوں نے اس کو پسند کیا کہ کہیں ان سے یہ سنت نہ چھوٹ جائے لہذا " فترك كراء الارض۔

حدیث خیبر کے دوسرے راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ مزارعت سے متعلق ان سے مروی روایت یہ ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیه وسلم لم ینه عنه ولکن قال لان یمنح
احدکم اخاہ خیرله من ان یاخذ خرجا معلوما ۔

ترجمہ :۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا لیکن یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے ایک کا اپنے بھائی کو عطیہ کرنا بہتر ہے اس سے کہ وہ اس پر کوئی معلوم اجرت لے ۔

اخاہ کا لفظ اس پر دال ہے کہ کسی مسلم بھائی کو بغیر معاوضہ کے زمین دینا بہتر ہے۔ اسی کو دوسری روائتوں میں مکارم اخلاق اور "امر ان یرفق بعضھم ببعض" سے تعبیر فرمایا۔ معلوم ہوا کہ مزارعت بھی جائز اور مباح ہے البتہ بغیر معاوضہ کے دینا اولی و خیر ہے۔ مولانا نے عجیب ہی معاملہ کیا کہ ایک طرف خیر کے مقابلے میں مکروہ سمجھا اور دوسرے اخاہ کی قید کو بالکل نظر انداز کر گئے لہذا فرماتے ہیں کہ " حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی معاملہ خیبر کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے ۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان سے متعلق بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزارعت کو ایک غیر اولی اور مکروہ معاملہ کہتے تھے جس کا نہ کرنا کرنے سے بہتر ہوتا ہے ۔ اس بارے میں ہم ان کی احادیث و روایات کچھ آگے نقل کریں گے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے ۔"

حکمت قرآن ستمبر ۸۳ء میں یہ احادیث مذکور ہیں لیکن مکروہ کا لفظ نہ تو صراحۃً کسی روایت میں موجود ہے اور نہ ہی مفہوم سے سمجھا جاتا ہے ۔ یہ مولانا کا اپنا زور قلم ہے کہ مباح کو چھوڑ کر مکروہ کو اختیار کیا ۔

نیز فرماتے ہیں کہ "یہاں صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اگر معاملہ خیبر ان کے نزدیک مزارعت کا معاملہ ہوتا جس پر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا عمل رہا تو وہ معاملہ مزارعت کو کبھی غیر اولی اور مکروہ معاملہ نہ کہتے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولی کے مقابلے میں غیر اولی اور مستحب کے مقابلے میں مکروہ کو اختیار کیا حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ اولی اور مستحب کو اختیار فرماتے تھے ۔" حکمت قرآن اگست ۸۳ء

ہم یہ کہتے ہیں کہ خیبر کا معاملہ خالص احسان کا ہوتا ہے اور یہود کسی احسان کے مستحق نہ تھے ۔ اس کے باوجود جو بھی معاملہ ان کے ساتھ کیا گیا وہ جلا وطنی کے مقابلے میں بھی احسان اور خیر تھا ۔ لہذا ایک خیر کے مرتفع ہونے کے باوجود خیر پھر بھی موجود ہے ۔ نیز ہم نے اوپر اشارہ کیا تھا کہ مولانا نے اخاہ کی

فیدکو نظر انداز کیا ہے یہ وا خاہ میں داخل نہ تھے لہذا یہ اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا ۔
رہی طبرانی وکنز العمال کی روایت تو اس میں " ولا یعطہ بالثلث والربع " کو ان صورتوں پر محمول کریں گے ۔ جو نا جائز ہیں کیونکہ تاریخ کے اعتبار سے بھی طاؤس رحمہ اللہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب ان کی وفات کے بعد تبلار ہے ہیں ۔ نیز روایتوں میں جب تعارض ہوتا ہو اور اطلاق وتقیید پر علیحدہ علیحدہ عمل ممکن نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں یا پھر اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کو اولی پر محمول کیا جائے تاکہ دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جائے ۔
اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک اشتباہ کا ازالہ کرتے جائیں ۔
مولانا نے طاؤس رحمہ اللہ کے بارے میں یہ فرمایا کہ "...... کہیں ایسا تو نہیں جو ان کے ہمعصر اور ہم پایہ بعض تابعین کرام نے کہا ہے کہ چونکہ وہ خود مزارعت پر عمل پیرا تھے اور انہوں نے اپنی زمین مزارعت پر دے رکھی تھی لہذا وہ اسے جائز کہتے تھے ۔

عن حماد انه قال سألت مجاهدا و سالما عن كراء الارض بالثلث والربع فكرهاه وسالت عن ذلك طاوسا فلم يربه باسا قال فذكرت ذلك لمجاهدٍ وكان يشرفه ويوقره فقال انه يزادع ۔

ترجمہ : حماد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے مجاہد اور سالم رحمہما اللہ سے تہائی وچوتھائی پیداوار پر کراء الارض کے بارے میں پوچھا تو دونوں نے اس کو مکروہ سمجھا اور میں نے طاؤس رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں پایا ۔ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر مجاہد سے کیا وہ ان کی تکریم وتوقیر کرتے تھے تو انہوں نے کہا کہ وہ مزارعت کرتے ہیں ۔
اس روایت میں انه یزادع کے الفاظ جو طنزاً کہے گئے ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حضرت طاؤس مزارعت پر عمل پیرا تھے ۔ پھر اسی قسم کی ایک اور روایت کتاب الآثار امام محمد میں بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ۔

عن محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد انه سأل طاؤسًا عن الزراعة بالثلث والربع فقال لا باس به فذكرت ذلك لابراهيم

فکرھھه وقال ان طاؤس ساله ارض یزارعه فمن اجل ذٰلک قال

ترجمہ :۔ امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حماد رحمہ اللہ کی بات بتائی کہ انہوں نے طاؤس رحمہ اللہ سے تہائی چوتھائی پیداوار پر مزارعت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے ۔ تو میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے کیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور کہا کہ طاؤس کے پاس زمین ہے جس کو وہ مزارعت پر دیتے ہیں اور اس وجہ سے انہوں نے یہ کہا ہے ۔

مذکورہ روایتوں سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت طاؤس عملاً مزارعت کو اختیار کئے ہوئے تھے اور اس وقت کے بعض ممتاز علماء جیسے عمرو بن دینار مجاہد ابراہیم نخعی اور حماد کو ان کا یہ عمل کھٹکتا اور بُرا لگتا تھا اور بعض نے ان سے کہا بھی کہ کاش وہ اسے چھوڑ دیں لیکن انہوں نے نہیں چھوڑا اور عمرو بن دینار سے کہا ۔

ای عمرو انی اعطیھم واعینھم وان اعلمھم اخبرنی یعنی ابن عباس رضی اللہ عنھما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینه عنھا ولکن قال ان یمنح احدکم اخاہ خیر له من ان یاخذ علیه خرجا معلوما۔

ترجمہ :۔ اے عمرو میں ان کو دیتا ہوں اور ان کی مدد کرتا ہوں اور مجھے ان سے زیادہ علم ہے یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مجھے خبر دی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نہیں روکا تھا البتہ یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے ایک کا اپنے بھائی کو عطیہ کرنا بہتر ہے اس سے کہ وہ اس پر مقررہ اجر لے ۔

...... غور سے دیکھا جائے تو حضرت طاؤس کے اس جواب میں کئی کمزوریاں ہیں ۔ مثلاً اپنی مزارعت کے جواز کے لیے یہ کہنا کہ میں اپنے مزارعین کو ان کے مقررہ حق سے زیادہ دیتا اور ان کی مدد کرتا ہوں اس وجہ سے کمزور ہے کہ جو معاملہ بنیادی طور پر ناجائز ہو وہ ایک فریق کے فیاضانہ برتاؤ سے جائز نہیں ہو سکتا ......"

مولانا کی پیش کردہ اس ساری تفصیل سے ممکن ہے کہ ایک عام قاری اس خیال میں مبتلا ہو کہ شاید طاؤس رحمہ اللہ چونکہ خود مزارعت میں ملوث تھے اس لیے وہ اسکے جواز کا قول کرتے تھے ۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ طاؤس رحمہ اللہ خود مجتہد تھے یا نہیں۔ اگر خود مجتہد تھے تو ان پر اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب تھا اور اگر غیر مجتہد تھے تو انہوں نے کسی مجتہد یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کی تقلید کی تھی اور یہ تقلید ان کے لیے جائز تھی۔ اس عمل کے جواز وعدم جواز میں فیاضانہ برتاؤ کو کوئی دخل نہ تھا۔ البتہ چونکہ وہ خود روایت کرتے ہیں کہ "لان یمنح الرجل اخاہ ارضہ خیر لہ من ان یاخذ علیہ خرجا معلوما" تو سوال یہ ہو سکتا تھا کہ انہوں نے اولیٰ کو کیوں اختیار نہیں کیا۔ اس پر گویا ان کی طرف سے یہ جواب ہو گیا کہ اگرچہ انہوں نے خیر اور اولیٰ کو اختیار نہیں کیا مباح وجائز کو اختیار کیا ہے لیکن اس میں بھی وہ مزارعین کے ساتھ احسان فرماتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک روایت میں وہ خود فرماتے ہیں انی واللہ لو اعلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنہ ما فعلتہ (اللہ کی قسم بلا شبہ اگر میں جانتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے تو میں اس کو نہ کرتا) جس سے معلوم ہوا کہ اس کے جواز کا پہلے ان کو علم حاصل ہوا بعد میں انہوں نے اس کو اختیار کیا۔

حضرت مجاہد اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہما اللہ نے جو یہ قول کیا کہ "ان طاؤسا لہ ارض یزارعہ فمن اجل ذلک قال" تو ان امین سے یہ بعید ہے کہ وہ طاؤس رحمہ اللہ (جو بقول مولانا انکے ہم پایہ تھے) کے بارے میں ایسا خیال رکھتے ہوں گے کہ چونکہ یہ حرام کے مرتکب ہو رہے ہیں اسلئے اس کے جواز کا قول کر رہے ہیں حالانکہ مولانا نے مجاہد رحمہ اللہ کے بارے میں خود نقل کیا ہے کہ وہ طاؤس رحمہ اللہ کا اکرام وتوقیر کرتے تھے۔ اس سے البتہ خود یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابراہیم نخعی اور مجاہد رحمہما اللہ مزارعت کی حرمت وبطلان کے قائل نہ تھے بلکہ تورعاً اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اس کے ترک کو بہتر وخیر سمجھتے تھے جس سے اس کے فی نفسہ جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اس کے بعد مولانا نے طاؤس رحمہ اللہ کے اعلم بہ منھم کا وصف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے لیے لگانے پر خاصا اعتراض کیا ہے جو بالکل بیکار ہے۔ اس حصے کو تو ہم چھوڑتے ہیں البتہ اعتراض کے پچھلے حصے میں مولانا نے دو باتیں کہی ہیں۔

۱:۔ تجارت پیشہ ہونے کی وجہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا معاملہ مزارعت سے براہ راست تعلق نہ تھا جبکہ

ان کے مقابلے میں دوسرے صحابہؓ کا زراعت پیشہ ہونے کی وجہ سے براہ راست تعلق تھا۔

۲۔ ابن عباسؓ عمر کے لحاظ سے بہت چھوٹے اور ان کے مقابلے میں حضرت ظہیرؓ حضرت اسیدؓ حضرت جابرؓ حضرت رافعؓ بن خدیج حضرت ابوہریرہؓ حضرت ثابت بن ضحاک حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ بڑی عمر کے اور زیادہ واقف کار تھے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ابن عباسؓ کی عمر تقریباً تیرہ سال تھی اور ظاہر ہے کہ اگر انہوں نے مزارعت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث سنی ہوگی تو وہ تیرہ سال کی عمر سے بھی پہلے سنی ہوگی جو عام طور پر بلوغت کی عمر بھی نہیں ہوتی۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ ابن عباس اور دیگر صحابہ کی روایات میں اختلاف صرف مطلق اور مقید کا ہے اور کسی مسئلہ میں اطلاق و تقیید اور عام و خاص کا فرق سمجھ لینا یہ ضروری نہیں کہ جو اس مسئلہ میں مبتلا ہو وہ ایسا کر بھی سکے۔ اس کو سمجھنے کے لیے تو فہم و سمجھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ صحابہ کے مابین بھی فہم میں تفاوت تھا۔ آخر فقہائے صحابہ کی تعداد تو بہت تھوڑی ہے اور ان امور کو سمجھ لینا یہ فقیہ کا کام ہے اور دیگر بہت سے مذکور صحابہ کے مقابلے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فقیہ ہونا واضح ہے۔

دوسری بات کا الزامی جواب یہ ہے کہ پھر جتنے بھی صغار صحابہ ہیں خواہ وہ فقہاء ہی کیوں نہ ہوں بڑی عمر کے صحابہ کے مقابلے میں ان کی تمام روایات ترک کر دینی چاہئیں بلکہ جہاں روایت کا اختلاف نہ ہو وہاں بھی قیاس کے مقابلے میں ان کی روایات کو نہ لیا جائے۔ یہاں معاملہ عمر کا نہیں بلکہ فقاہت کا ہے۔ آخر اسی فہم و فقاہت ہی کی وجہ تو تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو اپنی مجلس مشاورت میں نمایاں مقام دیتے تھے جبکہ بعض لوگوں نے یہ کہا بھی کہ یہ تو ہمارے بچوں کے ہم عمر ہیں۔

نیز جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں اور آگے تفصیلاً بیان کریں گے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ تنہا یہ قول نہیں کر رہے بلکہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی ان ہی کا سا قول کرتے ہیں۔

حدیث خیبر کے تیسرے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کی دیگر روایتوں کا جواب مانعین کے دلائل کے جواب میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہود خیبر کے ساتھ معاملہ مزارعت کا ہوا تھا اور اس پر مولانا نے

جتنے بھی اعتراضات کیئے وہ اتنے کمزور ہیں کہ اس معاملہ کو مزارعت سمجھنے میں مانع نہیں ہیں۔

مزارعت مضاربت کی نظیر ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کتاب الحجہ میں فرماتے ہیں

کان ابو حنیفة رضی الله عنه لا یجیز المزارعة فی الارض ولا المعاملة فی النخل بالثلث ولا بالربع ولا باقل من ذلك ولا باکثر وکان یقول هذه اجارة استوجرت ببعض ما یخرج من الارض والنخل لا یدری ایخرج شیئا ام لا یخرج ۔ وقال محمد هذا کله جائز المعاملة فی النخل والمزارعة فی الارض بالثلث والربع وغیر ذلك وهذا بمنزلة مال المضاربة ۔ کتاب الحجه ج ۴ کتاب المساقاة ۔

ترجمہ :۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تہائی اور چوتھائی اور اس سے کم وبیش ہر زمین میں مزارعت اور باغ میں مساقات کو جائز نہیں کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ اجارہ ہے کہ جس میں اجرت زمین و باغ کی پیداوار کے ایک حصے کو بنایا گیا ہے حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ پیداوار کچھ ہوگی بھی یا نہیں ۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ سب جائز ہیں باغ میں مساقات اور زمین میں مزارعت تہائی وچوتھائی وغیرہ پیداوار پہ ۔ اور یہ بمنزلہ مال مضاربت کے ہے ۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کتاب الخراج میں فرماتے ہیں

فاحسن ما سمعناه فی ذلك والله اعلم ان ذلك کله جائز مستقیم صحیح وهو عندی بمنزلة مال المضاربة قد یدفع الرجل الی الرجل المال مضاربة بالنصف والثلث فیجوز وهذا مجهول لا یعلم ما مبلغ ربحه لیس فیه اختلاف بین العلماء فیما علمت وکذلك الارض عندی هی بمنزلة المضاربة الارض البیضاء منهما والنخل والشجر سواء

ترجمہ :۔ اس بارے میں جو سب سے بہتر بات ہم نے سنی ہے واللہ اعلم وہ یہ ہے کہ یہ سب جائز درست صحیح ہے اور یہ میرے نزدیک بمنزلہ مال مضاربت کے ہے ۔ ایک شخص دوسرے کو نصف و تہائی نفع پر مضاربت کے طریق پر مال دیتا ہے اور وہ جائز ہے حالانکہ یہ بات مجہول ہے کہ مبلغ نفع کتنا ہوگا لیکن اس میں جہاں تک میں جانتا ہوں کسی کا اختلاف نہیں ہے ۔ اسی طرح زمین بھی میرے نزدیک بمنزلہ مضاربت کے ہے سادہ زمین اور کھجور و پھلوں کے درخت برابر ہیں ۔

اس پر جیسا کہ مولانا نے ذکر کیا ہے طحاوی رحمہ اللہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے جس کو اعلاء السنن میں ذکر کیا ۔

وردہ الطحاوی فی معانی الآثار بان المضاربة انما یثبت فیها الربح بعد سلامة راس المال و وصوله الی یدی رب المال ولیس فی المزارعة والمساقاة کذلك الا تری انه لو اثمرت النخل فجذ عنها الثمر ثم احرقت النخل وسلم الثمر کان بین رب النخل والساقی علی ما اشترطا فیه والمزارعة والمساقاة اذا عقدتا لا الی وقت معلوم کانتا فاسدتین والمضاربة تجوز لا الی وقت معلوم وللمضارب ان یمتنع من العمل متی احب ولا یجبر علی ذلك وکذلك لرب المال ایضا ان یاخذ المال من یده متی شاء رضی المضارب او ابی ولیست المساقاة والمزارعة کذلك اھ ۔ ج ۱۷ ص ۵۱

ترجمہ :۔ طحاوی نے معانی الآثار میں اس پر رد کیا ہے کہ مضاربت میں نفع ثابت ہے راس المال کے سالم رہنے اور رب المال کے قبضے میں پہنچنے کے بعد۔ مزارعت اور مساقات میں ایسا نہیں ہوتا ۔ دیکھتے نہیں کہ اگر کھجور کا باغ پھل دیدے اور پھل توڑ لیا جائے ۔ پھر باغ جل جائے اور پھل باقی رہے تو پھل شرط کے مطابق باغ والے اور ساقی کے درمیان تقسیم ہوگا ۔ نیز مزارعت و مساقات کا معاملہ جب غیر معین وقت کے لیے کیا جائے تو فاسد ہوتا ہے جبکہ مضاربت غیر معین وقت کے لیے جائز ہوتی

ہے اور مضارب کو حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے عمل سے رک جائے اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا۔ یہی صورت رب المال کے ساتھ ہے کہ وہ جب چاہے مضارب سے اپنا مال واپس لے لے خواہ مضارب راضی ہو یا نہ ہو مساقات و مزارعت کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے بعد صاحب اعلاء السنن نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے۔

والجواب ان ابا یوسف لم یجعل المزارعة والمساقاة مضاربة وانما اراد الجواب عن تعلیل من کرهها بانها اجارة بثمر لم تخلق او اجارة بثمرة اوزرع مجهولین فقال ان قولهم انها اجارة فاسدة لیس بصحیح وانما هو عقد علی العمل فی المال ببعض نمائه فهو نظیر المضاربة وینکسر کل ما ذکروه بالمضاربة فان المضارب یعمل بنمائه وهو معدوم مجهول وقد جاز بالاجماع وهذا نظیره فلیجز کما جاز ثم قد جوز الشارع العقد فی الاجارة علی المنافع المعدومة للحاجة فلم لا یجوز علی الثمرة المعدومة للحاجة۔

ترجمہ: جواب یہ ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے مزارعت و مساقات کو مضاربت قرار نہیں دیا انہوں نے تو محض اس شخص کو جواب دینے کا ارادہ فرمایا کہ جس نے اسکی کراہت کی علت یہ بتائی کہ وہ ایسے پھل پر اجارہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوا یا غیر معلوم پھل یا کھیتی پر اجارہ ہے۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان لوگوں کا یہ کہنا کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے صحیح نہیں۔ یہ مال میں عمل پر اسکی بعض نمار کی اجرت پر عقد ہے تو یہ مضاربت کی نظیر ہے اور جو ان کے اعتراضات ہیں وہ مضاربت سے ٹوٹ جاتے ہیں کیونکہ مضارب بھی اس کے بعض نمار کے اجرت ہونے پر عمل کرتا ہے حالانکہ وہ نمار معدوم اور مجہول ہے اور مضاربت بالاجماع جائز ہے اور مزارعت اس کی نظیر ہے تو جیسے وہ جائز ہے یہ بھی جائز ہونی چاہیے۔ پھر شارع نے حاجت کی بنا پر منافع معدومہ پر اجارہ کو جائز کہا ہے تو حاجت کی بنا پر ثمر معدوم پر عقد کیوں نہ جائز ہو۔

وبالجملة فالمراد ان المزارعة نظیر المضاربة والاجارة لا انها

عینہما حتی یرد علیہ ما اوردہ الطحاوی مع ان القیاس انما یکون فی الحاق المسکوت عنہ بالمنصوص علیہ او المجمع علیہ فاما فی ابطال نص وخرق اجماع بقیاس نص آخر فلا سبیل الیہ فلو سلمنا ان المزارعۃ والمساقاۃ کالاجارۃ بثمرۃ لم تخلق او زرع لم ینبت فانما یضر ذلک من یقول بجوازہا بالقیاس واما من یقول بہ بالنص والاجماع فلا یضرہ ذلک اصلا لما بینا ان معاملۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل خیبر بالشطر مشہور متواتر لم یختلف فیہ اثنان من المسلمین وکذا عمل الخلفاء بہ بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم فہو اصل براسہ کما ان المضاربۃ والاجارۃ اصلان براسیہما فافہم۔

ترجمہ :۔ بالجملہ مراد یہ ہے کہ مزارعت مضاربت اور اجارہ کی نظیر ہے یہ نہیں کہ وہ بعینہ مضاربت یا اجارہ ہے یہاں تک کہ طحاوی رحمہ اللہ کا وارد کیا ہوا اعتراض پیش آئے ۔نیز قیاس تو اس لیے ہوتا ہے کہ مسکوت عنہ کا منصوص علیہ یا مجمع علیہ کے ساتھ الحاق کیا جا سکے ۔ رہا کسی نص کے ابطال یا خرق اجماع میں کسی اور نص پر قیاس کرکے تو یہ جائز نہیں ۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مزارعت اور مساقات ایسے پھل یا کھیتی پر اجارہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوئی تب بھی یہ اس شخص کے لیے مضر ہے جو قیاس کی بنا پر اسکے جواز کا قول کرتا ہے ۔ رہا وہ شخص جو اجماع یا نص کی بنا پر ان کے جواز کا قائل ہے تو اسکے لیے یہ سرے سے مضر نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل خیبر کے ساتھ نصف پر معاملہ مشہور و متواتر ہے کہ جس میں کوئی سے بھی دو مسلمانوں کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء نے اس پر عمل کیا تو یہ خود مستقل ہے جیسا کہ مضاربت اور اجارہ خود مستقل ہیں۔

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ :

۱ :۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمینیں مزارعت پر دینا ۔ مندرجہ ذیل روایتیں اس پر

صراحتہً دال ہیں۔

عن اسماعیل بن ابی حکیم عن عمر بن عبد العزیز قال لما استخلف عمر اجلی اهل نجران واهل فدك وتیماء واهل خیبر[1] واشتری عقارهم واموالهم واستعمل یعلی بن منیه فاعطی البیاض یعنی بیاض الارض علی ان کان البذر والبقر والحدید من عمر فلهم الثلث ولعمر الثلثان وان کان منهم فلهم الشطر وله الشطر واعطی النخل والعنب علی ان لعمر الثلثین ولهم الثلث (بیهقی)

بحوالہ حکمت قرآن اپریل ۸۴ء صفحہ ۶۶

ترجمہ :۔ اسماعیل بن ابی الحکیم سے مروی ہے کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اہل نجران اہل فدک وتیماء اور اہل خیبر کو جلا وطن کیا اور ان کی زمینیں اور اموال خرید لیے اور یعلی بن منیہ کو عامل مقرر کیا اور زمین کاشتکاروں کو دی اس معاہدے پر کہ اگر بیج بیل اور ہل عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوں تو ان کے لیے ایک تہائی اور عمر کے لیے دو تہائی اور اگر یہ سب چیزیں ان کی طرف سے ہوں تو دونوں کے لیے نصف نصف اور کھجوروں اور انگوروں کے باغ دیے اس معاہدے پر کہ عمر رضی اللہ عنہ کے لیے دو تہائی اور ان لوگوں کے لیے ایک تہائی پیداوار ہوگی۔

عن خالد الاحمر عن یحیی بن سعید ان عمر اجلی اهل نجران والیهود والنصاری واشتری بیاض ارضهم وکرومهم فعامل عمر الناس ان هم جاءوا بالبقر والحدید من عندهم فلهم الثلثان ولعمر الثلث وان جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وعاملهم فی النخل علی ان لهم الخمس وله الباقی وعاملهم فی الکرم علی ان لهم الثلث

---

[1] خیبر کی حد تک یہ تغلیبا ہے کیونکہ اسکے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ مسلمانوں ہی کی ملکیت تھا۔

ولہ الثلثان (ابن ابی شیبہ) حکمت قرآن اپریل ۸۴ء ص۶۶

ترجمہ: خالد الاحمر نے یحییٰ بن سعید سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل نجران اور یہود و نصاریٰ کو نجران سے نکل جانے کا حکم دیا اور انکے کھیت اور باغات خرید سے پھر لوگوں سے اس طرح معاملہ فرمایا کہ اگر بیل وہل وغیرہ ان لوگوں کی طرف سے ہوں تو انکے لیے دو تہائی اور عمر رضی اللہ عنہ کے لیے ایک تہائی اور اگر بیج عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوں تو انکے لیے نصف پیداوار ہوگی اور کھجور کے باغوں کے متعلق اس طرح معاملہ فرمایا کہ پانچواں انکے لیے اور چار حصے عمر رضی اللہ عنہ کے لیے۔ انگور کے باغوں میں یہ معاملہ فرمایا کہ لوگوں کے لیے ایک تہائی اور عمر رضی اللہ عنہ کے لیے دو تہائی۔

مولانا لکھتے ہیں کہ " بہر حال ان روایتوں سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں مفتوحہ ممالک کی ایسی اراضی کو جو بیت المال اور تمام مسلمانوں کی مشترک ملکیت قرار پائی تھیں مقامی کاشت کاروں سے جو عموماً غیر مسلم ذمیوں کی حیثیت رکھتے تھے پیداوار کے ایک حصے پر کاشت اور آباد کرایا۔ آپ نے یہ معاملہ بحیثیت سربراہ حکومت اور متولی بیت المال کے عام مسلمانوں اور جملہ رعایا کے فائدے کے لیے ذمی یا غیر ذمی رعایا سے کیا جیسا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر سے فرمایا تھا لہذا یہ معاملہ ایک مسلمان مالک زمین کا اپنے شخصی فائدہ کی خاطر دوسرے مسلمان مزارع سے نہ تھا . . . . ! " حکمت قرآن اپریل ۸۴ء ص۶۷

مولانا کا یہ قول کہ " مقامی کاشتکاروں سے جو عموماً غیر مسلم ذمیوں کی حیثیت رکھتے تھے " بڑا عجیب ہے اور مندرجہ بالا روایتوں کے خلاف ہے کیونکہ ان علاقوں سے یہود و نصاریٰ کا اخراج ہوا تو کیا پھر بھی یہود و نصاریٰ باقی رہ گئے تھے کہ جن سے کاشت کرائی گئی حالانکہ وہ اخراج تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب تھا۔

ابو الزبیر انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول اخبرنی عمر بن الخطاب انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لاخرجن الیہود والنصاریٰ من جزیرۃ العرب فلا اترک فیھا الا مسلما (ابوداؤد کتاب الخراج والفیٔ والامارۃ)

ترجمہ: حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں جزیرہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو ضرور نکال دونگا اور اس میں سوائے مسلم کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔

اگر وہ پھر بھی باقی رہ گئے تھے تو اس اخراج کی نوعیت کیا تھی اور رسول اللہ صلی اللہ کا منشا پھر کب پورا ہوا۔

مولانا نے ایک اور مقام پر بھی اپنی اسی بات کا تذکرہ کیا ہے۔

"اور اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ معاملۂ خیبر مزارعت کا معاملہ تھا تو چونکہ ظاہر ہے کہ وہ دو آزاد مسلمانوں کے درمیان نہ تھا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور غیر مسلم ذمیوں کے درمیان تھا لہذا جن احادیث میں معاملہ خیبر کا ذکر ہے وہ ان احادیث سے کسی طرح متعارض نہیں جن میں دو آزاد مسلمانوں کے درمیان مزارعت کے عدم جواز کا ذکر ہے" (حکمت قرآن ستمبر ۸۳ء ص ۴۳)

مولانا کی بات اگر تسلیم کر لیا جائے تب بھی معاملہ خیبر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معاملہ کے مابین فرق ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہود کے اخراج کو مؤخر کیا اور ان سے معاملہ کیا تو وہ ضرورت کی بنا پر تھا کہ مسلمانوں کی نفری اس وقت بہت کم تھی۔ اس بات کی گنجائش نہ تھی کہ مسلمانوں کو کاشتکاری میں لگا دیا جائے جبکہ جہاد کے لیے ضرورت بہت زیادہ تھی جیسا کہ پہلے روایتوں میں گزر چکا۔ اسکے برعکس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں تو مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد تھی اور کفار سے اب غنا ہو چکا تھا لہذا بلا ضرورت ان سے معاملہ کرنا شاید خلاف منشاء نبوی ہو۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما کا معاملہ مزارعت کرنا۔

(۱) اخبرنا عبد الرزاق عن الثوری عن ابراهيم بن المهاجر عن موسى بن طلحة قال اقطع عثمان لخمسة من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لعبد الله ولسعد وللزبير ولخباب ولاسامة بن زيد فكان جاراى عبد الله وسعد يعطيان ارضهما بالثلث۔

ترجمہ:۔ کہا کہ ہمیں خبر دی عبد الرزاق نے ثوری سے انہوں نے ابراہیم بن مہاجر سے انہوں نے موسیٰ بن طلحہ سے انہوں نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم

کے پانچ صحابہ عبداللہ بن مسعود، سعد، زبیر، خباب اور اسامہ بن زید کو جاگیریں دیں۔ تو میرے دو پڑوسی عبداللہ اور سعد اپنی زمین کو تہائی پیداوار پر دیتے تھے۔

(ب) حماد بن سلمہ عن الحجاج بن ارطاۃ عن عثمان بن عبداللہ بن وھب عن موسیٰ بن طلحۃ ان خباب بن الارت وحذیفۃ بن الیمان وابن مسعود کانوا یعطون ارضھم البیاض علی الثلث والربع۔ محلی ابن حزم ص۲۵ جزء ۸ ج ۵

ترجمہ: حماد بن سلمہ حجاج بن ارطاۃ سے وہ عثمان بن عبداللہ بن وھب سے اور وہ موسیٰ بن طلحہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ خباب بن الارت حذیفہ بن یمان، ابن مسعود اپنی سادہ زمین کو تہائی وچوتھائی پیداوار پر دیتے تھے۔

حدثنا ابوبکر قال ثنا شریک بن عبداللہ عن ابراھیم بن مھاجر قال سألت موسیٰ بن طلحۃ فحدثنی ان عثمان اقطع خبابا ارضا وعبداللہ ارضا وسعدا ارضا وصھیبا ارضا فکلا جاری قد یعطی ارضہ بالثلث والربع عبداللہ وسعد۔

ترجمہ:۔ ہم سے بیان کیا ابوبکر نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا شریک بن عبداللہ نے ابراہیم بن مہاجر سے انہوں نے کہا کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ سے پوچھا تو انہوں نے مجھ سے بیان کیا کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے خباب، عبداللہ، سعد اور صہیب کو زمین عطا کی۔ تو میرے دونوں پڑوسی عبداللہ اور سعد اپنی زمینوں کو تہائی اور چوتھائی پیداوار پر دیتے تھے۔

ہم نے جو روایتیں نقل کی ہیں ان میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کرنے والے پہلی اور تیسری میں ابراہیم بن مہاجر ہیں اور دوسری میں عثمان بن عبداللہ بن وہب ہیں۔ پھر پہلی روایت میں ابراہیم بن مہاجر سے نقل کرنے والے سفیان ثوری اور تیسری میں شریک بن عبداللہ ہیں اور دوسری روایت میں عثمان بن عبداللہ سے نقل کرنے والے حجاج بن ارطاۃ ہیں۔

ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں تضعیف یحییٰ القطان۔ نسائی۔ دارقطنی شعبہ اور ابن ابی حاتم سے منقول ہے جبکہ تعدیل کرنے والوں میں سفیان ثوری، احمد بن حنبل عبدالرحمٰن بن مہدی عجلی اور

ابوداؤد وغیرہ ہیں۔

اگرچہ جرح کرنے والوں میں نسائی کے بارے میں ہے وقال فی موضع اٰخرلیس به باس اور دارقطنی سے بھی منقول ہے کہ یعتبر به

یحییٰ بن سعید قطان سے جو سبب دارقطنی نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدث باحادیث لا یتابع علیھا اور ابوحاتم سے یہ منقول ہے کہ کانوا قوما لا یحفظون فیحدثون بما لا یحفظون فیغلطون تری فی احادیثھم اضطرابا ما شئت۔

ہم نے جو حماد بن سلمہ کے طریق سے دوسرے نمبر پر روایت نقل کی ہے اس سے یہ دونوں ہی سبب مرتفع ہو جاتے ہیں۔

شریک بن عبداللہ کی توثیق اور تجریح دونوں ہوئی ہیں اور جرح کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں سوء حفظ تھا جس کی بنا پر کبھی کبھی غلطی کر جاتے تھے اور اسکی وجہ غالباً وہ ہے جو ابن حبان نے بیان کی۔ انہوں نے ان کو ثقات میں شمار کیا اور کہا کہ ولی القضاء بواسط ثم ولی الکوفة بعد ومات بھا .... وکان فی اٰخر امرہ یخطئ فیما روی تغیر علیه حفظه فسماع المتقدمین منه لیس فیه تخلیط وسماع المتاخرین منه بالکوفة فیه اوھام کثیرة اور عجلی نے ان کو ثقہ قرار دینے کے بعد کہا کہ وکان صحیح القضاء ومن سمع منه قدیما فحدیثه صحیح ومن سمع منه بعد ما ولی القضاء ففی سماعه بعض الاختلاط۔ شریک کا یہ ضعف مذکورہ روایت میں سفیان ثوری کے ان کے ساتھ شریک ہونے کی وجہ سے مندمل ہو جاتا ہے۔

حماد بن سلمہ کی روایت کے رجال میں حجاج بن ارطاۃ ایسے ہیں جن کی توثیق اور تجریح دونوں ہوئی ہیں اور سب سے بڑی وجہ جرح کی انکا تدلیس کرنا ہے اور ان سے جو روایت آتی ہے اسکو ذہبی کی قرار کردہ حسن کی ادنیٰ قسم میں شمار کیا گیا ہے (تیسیر مصطلح الحدیث)

بہرحال تعدد طرق اور ایک کے ضعف کے دوسری کی وجہ سے اندمال کی بنا پر یہ روایتیں قابل احتجاج بنتی ہیں۔

ان روایتوں کے متن پر بحث کرتے ہوئے مولانا نے کتاب الخراج لابی یوسف سے دو

روایتیں نقل کیں اور کہا "مذکورہ روایات سے یہ بات تو صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت سعد بن ابی وقاص کو جو زمینیں دی گئی تھیں وہ جزیرۃ العرب یعنی حجاز سے باہر تھیں اور خراجی زمینیں تھیں عشری نہ تھیں لیکن یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جن مزارعین اور کاشتکاروں کو انہوں نے وہ زمینیں دے رکھی تھیں وہ آزاد مسلمان تھے یا ذمی اور غیر معاہد مسلم تھے کیونکہ ان مفتوحہ ممالک میں دونوں قسم کے لوگ تھے۔ اب اگر وہ مزارعین غیر مسلم ذمی قسم کے لوگ تھے اغلب اور زیادہ قرین قیاس یہی ہے تو پھر یہ مزارعت وہ مزارعت نہ تھی جس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے یعنی دو آزاد مسلمانوں کے درمیان مزارعت اسی طرح اگر یہ زمینیں جو ان حضرات کو خلیفہ وقت نے عطا فرمائی تھیں ایسی زمینیں تھیں جن سے دوسرے کو محض انتفاع کا اختیار ہوتا ہے دیگر مالکانہ تصرفات کا اختیار نہیں ہوتا تو اس صورت میں بھی یہ معاملہ ہمارے زیر بحث معاملہ سے کچھ مختلف ہو جاتا ہے"

مولانا کی یہ ساری بحث باطل ہے کیونکہ۔

۱۔ اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہ عشری تھیں یا خراجی تھیں یا سرکاری زمینیں تھیں مولانا نے تسلیم کیا ہے کہ اس میں دونوں احتمالات ہیں کہ مزارعین مسلم ہوں یا ذمی ہوں۔ اگرچہ انکا ذمی ہونا اغلب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگرچہ مزارعین کا مسلم ہونا مغلوب ہی سہی پھر بھی امکان تو ہے اس کا کیا جواب ہوگا؟ نیز کیا دارالاسلام میں مسلم اور ذمی کے درمیان ربوی معاملہ درست ہے؟ حالانکہ مولانا خود اسی بات کو ثابت کرنے کے درپے ہیں کہ مزارعت ربوی معاملہ ہے اور منشا قرآنی کے خلاف ہے۔ اور کیا سرکاری زمین پر انتفاع کا حق حاصل ہونے سے مزارعت کی حقیقت بدل جاتی ہے کہ وہ زیر بحث مسئلہ سے کچھ مختلف ہو جاتا ہے؟ جو ائمہ و مجتہدین مزارعت کو ناجائز کہتے ہیں ہمیں تو یہ کہیں نہیں ملا کہ وہ مزارعین کے مسلم و غیر مسلم ہونے میں فرق کرتے ہوں۔ یہ تو مولانا کا اپنا اجتہاد معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ مولانا نزول کرتے ہوئے یہاں تک پہنچ گئے ہیں۔ معاملۂ خیبر میں ضرورت کی بنا پر یہود پر من و احسان کے طریقے سے جنکے بالآخر اخراج کا فیصلہ ہو چکا تھا خراج مقاسمہ پر معاملہ کیا گیا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بغیر ضرورت کے مزارعت کا معاملہ ذمیوں کے ساتھ کیا۔ یہ دونوں تو ریاستی معاملات ہوئے اور اب مسلم رعایا بھی ذمیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ کر سکتی ہے۔ تو بس

ایک ہی مرحلہ تو اور باقی رہ گیا جبکہ فی الجملہ اس کا امکان بھی ہے گو بقول مولانا کے مغلوب ہو۔

مولانا آگے فرماتے ہیں " پھر جہاں تک حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا تعلق ہے قبل ازیں مرفوع احادیث کی بحث میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان کے نزدیک کراء الارض کی صرف وہی شکل جائز ہے جو سونے چاندی یعنی درہم و دینار کے عوض میں ہو۔ پیداوار زمین کے کسی حصے کے عوض جائز نہیں "

حکمت قرآن اپریل ۸۴ء صفحہ ۵

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو روایتیں مولانا نے ذکر کی ہیں ان کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

عن سعد بن ابی وقاصؓ قال کان الناس یکرون المزارع بما یکون علی الساقی وبما یسقی بالماء مما حول البئر فنهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك وقال اکروها بالذهب والورق۔

ترجمہ:۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لوگ اپنے کھیت اس پیداوار کے عوض دوسروں کو دیتے تھے جو نالیوں کے گرد اور کنوئیں کے ارد گرد پانی دینے کی جگہ پر اگتی تھی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو۔

عن سعد بن ابی وقاصؓ قال کان اصحاب المزارع یکرون فی زمان رسول اللہ صلی اللہ مزارعهم بما یکون علی الساقی من الزرع فجاءوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاختصموا فی بعض ذلك فنهاهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یکروا بذلك وقال اکروا بالذهب والفضة۔

ترجمہ:۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کھیتوں والے اپنے کھیت کرائے پر دیتے تھے بعوض اس کھیتی کے جو پانی کی نالیوں کے گرد اگتی تھی۔ پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور اس کے کچھ معاملے میں جھگڑا کیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو منع کیا کہ وہ اس پر

کرائے پر دیں اور فرمایا کہ سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو۔

عن سعد بن ابی وقاص رضؓ قال کنا نکری الارض بما علی السواقی من الزرع وما سعد بالماء منها فنهانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك وامرنا ان نکریها بذهب او فضة۔

ترجمہ :۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم زمین کو کرائے پر دیتے تھے اس کھیتی کے عوض جو نالیوں کے کنارے اور ان سے پانی پانے والے حصوں میں ہوتی تھی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس سے روکا اور ہم کو حکم دیا کہ ہم زمینوں کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر دیں۔

۱ :۔ ان تینوں روایتوں میں جو نہی آئی ہے وہ اس معاملہ کی ہے جس میں اہل زمین کے لیے خاص خاص حصوں کی پیداوار مخصوص کی گئی ہو۔ اور معاملہ کی یہ صورت مجوزین مزارعت کے نزدیک بھی ناجائز ہے۔ باقی صورتوں کے بارے میں سکوت ہے اور کل پیداوار کے ربع ثلث و نصف پر معاملہ کا جواز معاملہ خیبر سے ملتا ہے۔ لہذا یہ روایتیں مذکورہ اثر کے منافی نہیں ہیں جس میں ثلث و ربع پر زمین دینے کا تذکرہ ہے۔

۲ :۔ پھر مولانا کا یہ کہنا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے "نزدیک کراء الارض کی صرف وہی شکل جائز ہے جو سونے چاندی یعنی درہم و دینار کے عوض میں ہو پیداوار زمین کے کسی حصے کے عوض جائز نہیں" یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ احادیث حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے مروی روایات ہیں ان کا فتویٰ نہیں ہے اور روایت و فتویٰ کے مابین فرق واضح ہے۔ اوّل تو ہم بتا چکے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی روایت اور عمل میں کوئی تعارض نہیں اور اگر مان بھی لیا جائے تو روایت و فتویٰ یا عمل کے مابین فرق ہوتا ہے دیکھئے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے متفق علیہ روایت ہے

عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبع مرات جبکہ دارقطنی میں عن عطاء موقوفا علی ابی هریرة انه کان اذا ولغ الکلب فی الاناء اهرقه و غسله ثلاث مرات۔

مولانا نے ایک بات اور لکھی ہے۔ وہ یہ کہ "چونکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ اختلافی

مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے کو دوسروں کے مقابلے میں فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں اور اسکے مطابق فیصلہ کرتے ہیں لہذا اگر حضرت ابن مسعودؓ مزارعت کے جواز کے قائل ہوتے تو امام ابوحنیفہؒ اس معاملے کو کبھی فاسد و باطل معاملہ نہ کہتے "۔ (حکمت قرآن اپریل ۱۹۸۴ء)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اختلافی مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کو اختیار کرنا اکثری ہے کلی نہیں بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ پہلے خلفاء اربعہ کے اقوال کو ترجیح دیتے ہیں پھر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ کے قول کو (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۲۷۳ ج ۱) دیکھئے امام محمد رحمہ اللہ کتاب الآثار میں نقل فرماتے ہیں۔

قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه قال في البكر يفجر بالبكر يجلدان وينفيان سنة وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه نفيهما من الفتنة - محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم قال كفى بالنفي فتنة قال محمد فقلت لابي حنيفة ما يعني ابراهيم بقوله كفى بالنفي فتنة اي لا ينفى قال نعم قال محمد وهذا قول ابي حنيفة وقولنا ناخذ بقول علي ابن ابي طالب رضي الله عنه (ص ۱۱۰ مطبوعه ملتان)

ترجمہ:۔ فرمایا کہ ہمیں خبر دی ابوحنیفہؒ نے حماد سے انہوں نے ابراہیم سے انہوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے انہوں نے فرمایا کہ کنوارا جو کنواری سے زنا کرے اس میں دونوں کو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال کے لیے دونوں کو جلا وطن کیا جائے گا اور علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انکی جلا وطنی فتنہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کی کہ ہمیں خبر دی ابوحنیفہ نے حماد سے انہوں نے ابراہیم سے انہوں نے کہا کہ جلا وطنی کے لیے فتنہ ہونا کافی ہے محمدؒ کہتے ہیں میں نے ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ ابراہیم رحمہ اللہ کا اپنے قول جلا وطنی کافی ہے فتنہ کے طور پر سے ان کی کیا مراد ہے کیا یہ کہ جلا وطن نہ کیا جائے انہوں نے کہا کہ ہاں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ کا اور ہمارا قول ہے اور ہم علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قول کو لیتے ہیں۔

۳ ۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ

حدثنا ابوبکرۃ ثنا ابراھیم بن بشار ثنا سفیان عن عمرو بن دینار عن طاؤس ان معاذا رضی اللہ عنہ قدم الی الیمن وھم یخابرون فاقرھم علی ذلک ۔

ترجمہ : ہم سے بیان کیا ابوبکرہ نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا ابراہیم بن بشار نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا سفیان نے وہ عمرو بن دینار سے اور وہ طاؤس سے کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ یمن تشریف لائے اور لوگ مخابرہ کرتے تھے ۔ آپ نے ان کو اس پر باقی رکھا ۔

حدثنا علی بن شیبۃ ثنا یحیی بن یحیی بن عبد الرحمٰن ثنا حماد بن زید عن عمرو بن دینار عن طاؤس ان معاذا رضی اللہ عنہ لما قدم الیمن کان یکری الارض او المزارع علی الثلث او الربع ۔ (طحاوی)

ترجمہ : ۔ طاؤس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ جب یمن تشریف لائے تو زمین اور کھیت تہائی اور چوتھائی پیداوار پر دیے جاتے تھے ۔

حماد بن سلمۃ عن خالد الحذاء انہ سمع طاؤسا یقول قدم علینا معاذ بن جبل فاعطی الارض علی الثلث والربع فنحن نعملھا الی الیوم. قال ابن حزم ومات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعاذ بالیمن علی ھذا العمل ۔ (محلی ابن حزم بحوالہ اعلاء السنن ص ۴۳ ج ۱۷)

ترجمہ : ۔ طاؤس رحمہ اللہ نے کہا کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہمارے پاس یمن تشریف لائے اور زمین کو تہائی و چوتھائی پیداوار پر دیا تو ہم آج تک اس پر عمل پیرا ہیں ابن حزم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اور معاذ رضی اللہ عنہ یمن میں اس عمل پر تھے ۔

۴ ۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما :

ان کے بارے میں ہم وضاحت سے بتا چکے ہیں کہ مزارعت کرتے رہے ہیں اور حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت سن کر محض احتیاط و تورع کی بنا پر اس کو ترک کیا۔

۵۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ:

حدثنا ابوبکر قال ثنا عبد الوہاب الثقفی عن خالد الحذاء ان عمر بن عبد العزیز کتب الی عدی ان یزارع بالثلث والربع۔

ترجمہ:۔ ہم سے بیان کیا ابوبکر نے کہا کہ ہم سے بیان کیا عبدالوہاب ثقفی نے انہوں نے خالد الحذاء سے کہ عمر بن عبدالعزیز نے عدی کو لکھا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کریں

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل اعتماد ہے۔ اس کی سند میں عبدالوہاب الثقفی اور خالد الحذاء دو ایسے راوی جن کے متعلق اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض آئمہ جرح و تعدیل کے ایسے اقوال موجود ہیں جن سے ان کا ضعف ظاہر ہوتا ہے۔

ہم مولانا سے پوچھتے ہیں کہ کیا اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض آئمہ جرح و تعدیل کے ایسے اقوال جن سے ضعف ظاہر ہوتا ہو موجود ہونے سے ہر راوی کی روایت ضعیف اور ناقابل اعتماد ہو جاتی ہے؟ حالانکہ ایسے راوی تو بہت ہی کم ہوں گے جن کے بارے میں کوئی جرح وارد نہ ہوئی ہو۔

خالد الحذاء کے بارے میں میزان الاعتدال دیکھ لیں قال احمد ثبت وقال ابن معین والنسائی ثقة واما ابوحاتم فقال لایحتج به واورده العقیلی فی کتابه وروی من طریق یحیی بن آدم حدثنا ابوشہاب قال لی شعبة علیك بحجاج بن ارطاة وابن اسحاق فانهما حافظان واکتم علی عند البصریین فی هشام وخالد۔

قلت: ما التفت احد الی هذا القول ابدا

اسی طرح اور جو معمولی سی جرح کی گئی ہے وہ انکی عدالت کے لیے قادح نہیں ہے

عبدالوہاب ثقفی کے بارے میں جو جرح ہوئی اس کی حقیقت بھی میزان الاعتدال میں ملاحظہ فرمائیں۔

قلت: فاما الثقفی فثقة مشهور ولکن قد قال عقبة بن مکرم کان قد اختلط قبل موته بثلاث سنین او اربع۔ وقال ابوداؤد تغیر وذکره العقیلی فقال تغیر فی آخر عمره ثم روی قول عقبة عن محمد بن زکریا عنه۔

قلت لكنه ما ضر تغيره حديثه فانه ما حدث بحديث فى زمن التغير
قال العقيلى حدثنا الحسين بن عبد الله الذارع حدثنا ابو داؤد قال تغير
جرير ابن حازم و عبد الوهاب الثقفى فحجب الناس عنهم۔

ہمارا خیال ہے کہ ان عبارتوں کو دیکھ کر کوئی بھی ان کو مجروح قرار دیکر روایتوں کو ضعیف نہ کہے گا جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ان کی وہ روایت زمانہ اختلاط کی ہے۔

آگے مولانا کا یہ فرمانا کہ "اگر اس سے بھی صرف نظر کر لیا جائے تو بھی ان روایات سے جس مزارعت کا جواز نکلتا ہے وہ وہ مزارعت ہے جو اجتماعی مفاد اور عامۃ الناس کی خاطر سربراہ حکومت اسلامی یا اس کا کوئی عامل اور گورنر کے ذریعے بیت المال کی اراضی جو حقیقت میں اجتماعی ملکیت ہوتی ہیں کے متعلق عمل میں لائی جاتی ہے۔ اس مزارعت کا جواز نہیں ثابت ہوتا جو شخصی فائدے کی خاطر ایک مسلمان مالک زمین اور مسلمان کاشتکار کے مابین طے پاتی ہے . . . . ." اس پر ہمیں تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ حیرت تو اس بات پر ہے کہ اس مقام پر مولانا نے مزارعین کے ذمی ہونے کی تحقیق نہیں فرمائی۔ شائد مولانا کے نزدیک اجتماعی مفاد کی خاطر اسلامی حکومت مسلمانوں کو بھی زمین مزارعت پر دے سکتی ہے۔

۱۰۔ عروہ بن زبیر رحمہ اللہ

اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن هشام بن عروة عن ابيه۔
لم يكن يرى بكراء الارض بأسا۔

اے کاش کہ مولانا ہشام بن عروہ کے بارے میں میزان الاعتدال کی عبارت بھی نقل کر دیتے۔
مولانا لکھتے ہیں کہ "اسماء الرجال کی کتابوں میں ہشام بن عروہ کو یوں تو ثقہ اور قابل اعتماد راوی لکھا ہے لیکن امام مالک کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ جب تک مدینہ میں رہے ان کی روایت کا معاملہ ٹھیک تھا البتہ عراق جانے کے بعد احتیاط قائم نہ رہی۔ وہاں انہوں نے اپنے والد کے حوالے سے ایسی احادیث بیان کیں جو مدینہ والوں کے نزدیک قابل قبول نہ تھیں۔" علامہ ذہبی رحمہ اللہ میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

هشام بن عروة احد الاعلام حجة امام لكن فى الكبر تناقص حفظه

ولم يختلط أبدا - ولاعبرة بما قاله ابوالحسن بن القطان من انه وسهيل بن ابي صالح اختلطا وتغيرا - نعم الرجل تغير قليلا ولم يبق حفظه كهو في حال الشبيبة فنسي بعض محفوظه او وهم فكان ماذا! اهو معصوم من النسيان

ولما قدم العراق في آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم في غضون ذلك يسير احاديث لم يجودها ومثل هذا يقع لمالك ولشعبة ولوكيع ولكبار الثقات فدع عنك الخبط وذر خلط الائمة الاثبات بالضعفاء والمخلطين فهشام شيخ الاسلام ولكن احسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطان - وكذا قول عبد الرحمن بن خراش كان مالك لايرضاه نقم عليه حديثه لاهل العراق قدم الكوفة ثلاث مرات قدمة كان يقول حدثني ابي قال سمعت عائشة والثانية فكان يقول اخبرني ابي عن عائشة وقدم الثالثة فكان يقول ابي عن عائشة يعني يرسل عن ابيه - ميزان الاعتدال ص۳۰۱ ج۴

مولانا تحریر فرماتے ہیں کہ

"ایک تابعی کی رائے ایک مسئلہ میں صحیح وصواب بھی ہوسکتی ہے اور غلط وخطا بھی کسی مسئلہ کی شرعی حیثیت کے تعین کا اصل دار و مدار قرآن وحدیث پر ہے مجرد کسی صحابی یا تابعی کے قول پر نہیں" ص۶۱ حکمت قرآن اپریل ۱۹۸۴ء

یہ تو صحیح ہے کہ قرآن یا حدیث سے ایک مسئلہ کی شرعی حیثیت جب معین کی جاسکتی ہے تو اس سے قطع نظر کر کے کسی صحابی یا تابعی کے قول کو نہیں دیکھا جائے گا لیکن قرآن وحدیث سے تعیین کے بعد صحابہ وتابعین کے آثار ہمارے لیے تائید کے طور پر تو استعمال ہو سکتے ہیں۔ مجوزین مزارعت نے حدیث خیبر سے مزارعت کی شرعی حیثیت کا جب تعین کر لیا تو یہ آثار ان کے لیے تائید وتقویت کا باعث ہیں -

اب یہ بات توجہ طلب رہ جاتی ہے کہ جن روایتوں میں اطلاق کے ساتھ نہی آئی ہے ان کو جمع کرنے کی کیا صورت ہوگی؟

صاحب اعلاء السنن فرماتے ہیں

ومن تتبع الآثار لم يخف عليه ان بعض الرواة عن رافع قد قيد الانواع التي وقع النهي عنها وبين علة النهي وهي ما يخشى على الزرع من الهلاك وذلك غرر في العوض يوجب فساد العقد ولم يزل الرواة يزيد بعضهم على بعض فاذا جمعنا روايات رافع كلها لزم حمل اخبار النهي على ما لو وقعت المزارعة بشروط فاسدة نحو شرط الجداول والماذيانات وهي الانهار وهي ما كان يشترط على المزارع ان يزرع على هذه الانهار خاصة لرب المال ونحو شرط القصارة وهي ما بقي من الحب في السنبل بعد ما يداس ويقال القصري ونحو شرط ما يسقي الربيع وهو النهر الصغير مثل الجدول والسري ونحوه فكانت هذه وما اشبهها شروطا يشترطها رب المال لنفسه خاصة سوى الشرط على النصف والربع والثلث فنرى ان نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن المزارعة انما كان لهذه الشروط لانها مجهولة فاذا كانت الحصص معلومة نحو النصف والثلث والربع وكانت الشروط الفاسدة معدومة كانت المزارعة جائزة - (اعلاء السنن ص۴۲ ج ۱۷)

ترجمہ :- جس نے آثار کا تتبع کیا اس پر مخفی نہیں کہ رافع رضی اللہ عنہ سے بعض راویوں نے جن انواع کی ممانعت آئی ہے ان کو مقید کیا اور ممانعت کی علت بیان کی اور وہ ہے کھیتی پر ہلاکت کا خوف - یہ عوض میں دھوکا ہے جو فساد عقد کا موجب ہے اور راوی بڑھتے چلے گئے - تو جب ہم نے رافع رضی اللہ عنہ کی تمام روایتوں کو جمع کیا تو لازم آیا کہ ممانعت کی احادیث کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مزارعت فاسد شرائط کے ساتھ منعقد ہوئی ہو - جیسے جداول وما ذیانات جو کہ نہریں ہیں پر پیداوار کی شرط اور وہ یہ کہ کاشت کار پر شرط ہو کہ وہ ان نہروں پر صرف رب المال کے لیے کاشت کرے - اور قصارہ کی شرط اور وہ خوشوں میں جو دلنے گاہنے کے بعد بچ

جائیں اس کو قصری کہا جاتا ہے اور اس کی شرط جس کو ربیع یعنی نالیاں وغیرہ سیراب کرتی ہیں۔ تو یہ اور اس جیسی شرطیں ہیں کہ جن کی رب المال خاص اپنے لیے شرط کرتا تھا علاوہ نصف چوتھائی اور تہائی کی شرط کے۔ تو ہماری رائے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزارعت سے ممانعت محض ان شرائط کی وجہ سے تھی کیونکہ یہ غیر معلوم ہیں۔ تو جب حصے معلوم ہوں جیسے نصف تہائی اور چوتھائی اور فاسد شرطیں معدوم ہوں تو مزارعت جائز ہوگی۔

ایسی احادیث مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ:

(ا) کنا اکثر الانصار حقلا فکنا نکری الارض علی ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم يخرج هذه فنهانا عن ذلك فاما الورق فلم ينهنا۔ (جمع الفوائد ص ۲۴۵ ج ۱)

ترجمہ: ہم انصار میں سب سے زیادہ کھیتی (مزارعت) کرنے والے تھے تو ہم زمین کرائے پر دیتے تھے کہ ہمارے لیے یہ ہوگا اور ان کے لیے یہ۔ تو بسا اوقات اس میں پیداوار ہوتی اور اس میں نہ ہوتی۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا۔ رہی چاندی تو اس سے ہمیں منع نہیں کیا۔

(ب) انه قال لاباس بالذهب والورق انما كان الناس يؤاجرون بما على الماذيانات واقبال الجداول واشياء من الزرع فيهلك هذا و يسلم هذا ويسلم هذا ويهلك هذا ولم يكن للناس كراء الا هذا فذلك زجر عنه فاما شئ معلوم مضمون فلا باس به۔ (جمع الفوائد ص ۲۴۵ ج ۱)

ترجمہ: انہوں نے کہا کہ سونے چاندی میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لوگ زمین کرائے پر دیتے تھے بعوض اس پیداوار کے جو نہروں کے کنارے اور نالیوں کے کنارے ہوا اور کھیتی کے کچھ حصے کے۔ تو یہ ہلاک ہو جاتی اور وہ سالم رہتی اور یہ سالم رہتی اور وہ ہلاک ہو جاتی اور لوگوں کے لیے نہیں تھی کرائے کی صورت مگر یہ۔ پس اس وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ رہی معلوم اور قابل ضمان شی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ

(ا) عن ابی الزبیر عن جابر قال کنا نخابر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فنصیب من القصری ومن کذا ومن کذا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من کانت له ارض فلیزرعها او لیحرثها اخاہ والا فلیدعها۔

ترجمہ:۔ ابوالزبیر سے مروی ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مخابرہ کرتے تھے اور کچھ گھنڈیوں سے اور کچھ اس سے اور کچھ اس سے بھی پاتے تھے۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو وہ خود کاشت کرے یا اپنے بھائی کو (یونہی) کاشت کے لیے دیدے ورنہ چھوڑ دے۔

(ب) عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنه یقول کنا فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ناخذ الارض بالثلث او الربع بالماذیانات فقام رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فی ذلك فقال من کانت له ارض فلیزرعها فان لم یزرعها فلیمنحها اخاہ فان لم یمنحها اخاہ فلیمسکها۔ (مسلم ج۲ ص۱۱)

ترجمہ:۔ ابوالزبیر سے روایت ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں زمین لیتے دیتے تھے تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض پانی کی نالیوں کے کنارے کی پیداوار کے ساتھ۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور اس بارے میں فرمایا جس کے پاس زمین ہو وہ خود اسے کاشت کرے اگر خود کاشت نہیں کرتا تو وہ اپنے بھائی کو بطور عطیہ دے دے اور اگر اپنے بھائی کو عطیہ نہیں دیتا تو اسے روک رکھے۔

۳۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ

(ا) عن سعد بن ابی وقاص قال کان الناس یکرون المزارع بما

يكون على الساقى وبما يسقى بالماء مما حول البئر فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال اكروها بالذهب والورق

ترجمہ:۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لوگ اپنے کھیت اس پیداوار کے عوض دوسروں کو دیتے تھے جو نالیوں کے کنارے اور کنوئیں کے اردگرد پانی سے سیراب ہونے کی جگہ اگتی تھی۔ پس منع فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اور فرمایا سونے چاندی کے عوض دو۔

(ب) عن سعيد بن المسيب عن سعد بن ابى وقاص قال كان اصحاب المزارع يكرون فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على الساقى من الزرع فجاء وا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختصموا فى بعض ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكروا بذلك وقال اكروا بالذهب والفضة۔ (جمع الفوائد ج۱ ص۲۴۴)

ترجمہ:۔ سعید بن مسیب رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کھیتوں والے اپنے کھیت کرائے پر دیتے تھے بعوض اس کھیتی کے جو پانی کی نالیوں کے کنارے پر اگتی تھی۔ پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس کے کسی معاملے میں جھگڑا کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو منع کیا کہ وہ اس طرح کرائے پر دیں اور فرمایا کہ سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو۔

۴۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما:

عن نافع عن ابن عمر انه كان يكرى ارضه فاخبر بحديث رافع فاتاه فسأله عنه فاخبره فقال ابن عمر قد علمت ان اهل الارض قد كانوا يعطون ارضهم على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ويشترط صاحب الارض ان لى الماذيانات وما يسقى الربيع ويشترط من الجبرين نصيبا معلوما قال وكان ابن عمر يظن ان النهى لما كانوا يشترطون۔

ترجمہ :۔ نافع رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنی زمین کرائے پر دیتے تھے۔ پھر ان کو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث کی خبر دی گئی تو وہ ان کے پاس آئے اور رافع رضی اللہ عنہ نے ان کو خبر دی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو معلوم ہے کہ زمین والے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی زمین دیتے تھے اور زمین والا اپنے لیے نالیوں اور ان سے سیراب ہونے والے حصّوں کی شرط کر لیتا تھا اور کھلیان میں سے ایک متعین حصّے کی شرط کرتا تھا۔ نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما خیال کرتے تھے کہ ممانعت انکی شرائط کی وجہ سے تھی۔

صاحب اعلاء السنن مزید فرماتے ہیں :

والاخبار التی ورد فیها النهی عن کرائها بالنصف او الثلث او الربع انما هو لما کانوا یلحقون به من الشروط الفاسدة فقصر بعض الرواة بذکرها وقد ذکر بعضهم والنهی یتعلق بها دون غیرها والقاصر لیس بحجة علی الحافظ الذاکر۔ (اعلاء السنن ص۲۳ ج ۱۷)

ترجمہ :۔ وہ احادیث جن میں نصف تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض میں کرائے پر دینے کی ممانعت آئی ہے وہ محض ان فاسد شرائط کی بنا پر تھی جو وہ لوگ مقرر کرتے تھے۔ تو بعض راویوں نے ان فاسد شرائط کا ذکر نہیں کیا اور بعض نے کیا۔ اور ممانعت کا تعلق ان شرائط سے ہے نہ کہ کسی اور چیز سے اور ذکر نہ کرنے والا حافظ اور ذکر کرنے والے پر حجت نہیں ہے۔

ایسی احادیث درج ذیل ہیں :

۱:۔ عن عطاء عن جابر رضی الله عنه قال کانوا یزرعونها بالثلث والربع والنصف فقال النبی صلی الله علیه وسلم من کانت له ارض فلیزرعها او لیمنحها اخاه فان لم یفعل فلیمسك ارضه (بخاری ۱: ۳۱۵)

ترجمہ :۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگ تہائی و چوتھائی و نصف پر کاشت کرتے تھے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو وہ خود اسے

کاشت کرے یا اس کو اپنے بھائی کو عطیہ کردے اور اگر ایسا نہ کرے تو اپنی زمین کو روک لے ۔

۲ :۔ عن عمرو بن دینار عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المخابرۃ ۔ (مسلم ص۱۱ ج۲)

ترجمہ :۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ۔

۳ :۔ عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ ـــ قال نہانا صلی اللہ علیہ وسلم عن امر کان نافعا لنا وطواعیۃ اللہ ورسولہ انفع لنا نہانا ان نحاقل الارض فنکریہا علی الثلث والربع والطعام المسمی وأمر رب الارض ان یزرعہا او یزرعہا ۔ (جمع الفوائد ص۲۴۵ ج۱)

ترجمہ :۔ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایسے کام سے منع فرمایا جس میں ہمارے لیے نفع تھا اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں زمین محاقلہ پر دینے سے منع فرمایا کہ ہم زمین تہائی وچوتھائی اور متعین غلہ کے عوض میں اجارہ پر دیں اور زمین والے کو حکم دیا کہ وہ خود کاشت کرے یا کسی کو (مفت) دیدے ۔

۴ :۔ ثابت بن الضحاک رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المزارعۃ ۔

ترجمہ :۔ ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا ۔

۵ :۔ ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ ۔ (اعلاء السنن ص۳۶ ج۱۷)

ترجمہ :۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں فرمایا:

وجملة القول فی الوجه الجامع بينهما ان يقال ان رافع بن خديج سمع احاديث فی النهی وعللها متنوعة فنظم سائرها فی سلك واحد فلهذا مرة يقول سمعت رسول الله صلی الله عليه وسلم وتارة يقول حدثنی عمومتی واخری اخبرنی عماى والعلة فی بعض تلك الاحاديث انهم كانوا يشترطون شروطا فاسدة ويتعاملون على اجرة غير معلومة فنهوا عنها وفی البعض انهم كانوا يتنازعون فی كراء الارض حتی افضی بهم الی التقابل فقال النبی صلی الله عليه وسلم ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وقد بين ذلك زيد بن ثابت فی حديثه وفی البعض انه كره ان ياخذ المسلم خرجا معلوما من اخيه علی الارض ثم تمسك السماء قطرها تخلف الارض ريعها فيذهب ماله بغير شئ فيتولد منه التنافر والبغضاء وقد تبين ذلك من حديث ابن عباس من كانت له ارض فليزرعها الحديث وذلك من طريق المروة والمواساة (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص۱۳۲ ج۶)

ترجمہ: ۔ ان احادیث کے مابین جو وجہ جامع ہے وہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے ممانعت کی حدیثیں سنیں درانحالیکہ ان کی علتیں مختلف تھیں۔ تو انہوں نے سب کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا۔ لہٰذا کبھی تو فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا اور کبھی کہتے ہیں کہ مجھے میرے چچاؤں نے بتایا اور کبھی کہتے ہیں کہ میرے دو چچاؤں نے مجھے خبر دی۔ اور ان میں سے بعض احادیث کی علت یہ تھی کہ لوگ فاسد شرطیں لگاتے تھے اور نامعلوم اجرت پر معاملہ کرتے تھے تو اس سے منع کئے گئے اور بعض میں یہ علت تھی کہ کراء الارض میں جھگڑا کرتے تھے یہاں تک کہ نوبت مقابلہ کی آجاتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمہارا معاملہ یہ ہے تو کھیت اجارہ پر نہ دو اس کو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اپنی حدیث میں بیان کیا۔

اور بعض کی علت یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو ناپسند کیا کہ ایک مسلمان اپنے بھائی سے زمین کے عوض معلوم اجرت طے کرے پھر بارش نہ ہو یا پیداوار نہ ہو تو اس کا مال بلا مقابلہ ضائع ہو جائے تو اس سے باہمی نفرت اور بغض پیدا ہو۔ یہ بات ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے حاصل ہوتی ہے اور یہ مروت و مواسات کا معاملہ ہے۔

آخر میں ہم ان چند وجوہات پر نظر ڈالتے ہیں جن کو مولانا نے حدیث خیبر کے مقابلے میں دیگر احادیث کی ترجیح میں ذکر کیا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں:

۱۔ "ایک وجہ یہ کہ حدیث خیبر فعلی حدیث ہے اور یہ قولی احادیث ہیں" (نومبر ۸۳ء حکمت قرآن)

یہ بات درست نہیں بلکہ حدیث خیبر قولی ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کے ساتھ زبانی معاملہ فرمایا تھا۔

۲۔ "حدیث خیبر مزارعت کی اباحت پر دلالت کرتی ہے اور یہ احادیث اس کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں" (ایضاً)

یہ ہم بتا چکے کہ ان احادیث کی مطلق مزارعت کی حرمت پر دلالت نہیں۔ قرائن سے وہ مقید ہیں اور مقید ماننے کے بعد تعارض باقی نہیں رہتا۔

۳۔ "حدیث خیبر ایک مخصوص جزوی واقعہ سے تعلق رکھتی اور ایک محدود اور مقید حکم پر دلالت کرتی ہے جبکہ یہ دوسری احادیث اپنے اندر عموم کے ساتھ ایک کلی قانون کا حکم رکھتی ہیں" (ایضاً)

اول تو یہی مسلّم نہیں کہ دوسری احادیث اپنے اندر عموم کے ساتھ ایک کلی قانون کا حکم رکھتی ہیں۔ اور تسلیم بھی کر لیا جائے تو حدیث خیبر اس عموم کے لیے مخصص بن سکتی ہے۔

۴۔ "حدیث خیبر اپنی اصل کے لحاظ سے ایک ہی حدیث ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری احادیث اپنے اصل کے اعتبار سے متعدد احادیث ہیں" (ایضاً)

تعدد سے جب تک خبر واحد کے درجے سے بلند نہ ہو جائے ایک روایت کو دوسری پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔

۵۔ "حدیث خیبر قرآن مجید کے اصولی تصور سے مطابقت نہیں رکھتی جو معاشی معاملات کے

جواز و عدم جواز سے متعلق اس میں پایا جاتا ہے جبکہ اس کے بالمقابل احادیث قرآن مجید کے اصول تصور سے مطابقت رکھتی ہیں۔" (حکمتِ قرآن نومبر ۱۹۸۳ء)

اس بارے میں ہم اپنی گذارشات آگے پیش کریں گے۔

۶۔ "حدیث خیبر کے راویوں جیسے عبداللہ بن عمر عبداللہ بن عباس ابوہریرہ اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم کا فتویٰ اور عمل حدیث خیبر کے خلاف تھا۔" (ایضاً)

اس کی تحقیق ہم کر چکے ہیں

۷۔ "حدیث خیبر میں ایسے الفاظ موجود ہیں جو یہ بتلاتے ہیں کہ یہود کی حد تک بھی یہ معاملہ عارضی اور خاص حالات کے ساتھ مشروط مقید تھا یعنی مستقل اور مطلق نہ تھا....." (ایضاً)

اب اس کا کیا کیا جائے کہ مولانا دوسری جگہ ایک مسلمان کا بغیر کسی ضرورت کے اور مستقل بنیادوں پر ذمی کے ساتھ معاملہ مزارعت کو جائز قرار دے چکے ہیں۔

اب ہم مولانا کے اس فلسفے پر نظر ڈالتے ہیں جو انہوں نے اپنے مقالے کے ابتدائی حصے میں مطلق مزارعت کے ربوی معاملہ ہونے پر پیش کیا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں:

"لیکن جب ہم بغور دیکھتے اور اس کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرتے اور حقیقی جائزہ لیتے ہیں تو یہ (یعنی معاملہ مزارعت) معاملہ بیع نہیں بلکہ معاملہ ربوٰ سے مماثل و مشابہ نظر آتا ہے وہ یوں کہ جس طرح معاملہ ربوٰ میں سود خور کے لیے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے اسی طرح معاملہ زراعت میں مالک کے لیے زمین محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری اسے واپس ملتی ہے۔ کاشت کے بعد اس کی قیمت مالیت میں کوئی خاص کمی واقع نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ایک زمین کی قیمت کاشت سے پہلے مثلاً ایک ہزار روپے فی ایکڑ تھی تو کاشت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے فی ایکڑ رہ جاتی ہو بلکہ اس کے برعکس بعض دفعہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک بنجر زمین کو کاشتکار خوب محنت سے بناتا اور کھاد پانی وغیرہ صحیح طور پر دیتا ہے تو کاشت سے اس کی قدر و قیمت کچھ بڑھ جاتی ہے۔

بہرحال غور سے اور تجزیہ در تجزیہ کرکے دیکھا جائے تو معاملہ مزارعت اپنی حقیقت و ماہیت

اپنے مضمرات و مقتضیات اور اپنے نتائج و اثرات کے لحاظ سے معاملہ ربوٰ کے مشابہ و مماثل نظر آتا ہے لہذا قرآن مجید کی رو سے جو حکم ربوٰ کا ہے وہی اس معاملہ کا بھی ہے ۔ (حکمت قرآن مئی ۸۳ء ص ۴۰)

مناسب ہوگا کہ ہم پہلے مزارعت کی مختلف صورتوں کو ملاحظہ کریں اور انکی حقیقت کا جائزہ لیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ۔

وھی عند ھما علی اربعة اوجه ۔

مزارعت کی صاحبین کے نزدیک چار صورتیں ہیں ۔

۱ ۔ ان کانت الارض والبذر لواحد والبقر والعمل لواحد جازت المزارعة لان البقر آلة العمل فصار کما اذا استاجر خیاطا لیخیط بابرة الخیاط ۔

ترجمہ :۔ اگر زمین و بیج ایک کا ہو اور بیل و عمل دوسرے کا ہو تو مزارعت جائز ہے کیونکہ بیل آلۂ عمل ہے تو یہ ایسے ہوا جیسے کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر لے کہ وہ اپنی سوئی سے سلائی کرے ۔

۲ ۔ وان کان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت لانه استیجار الارض ببعض معلوم من الخارج فیجوز کما اذا استاجرها بدراھم معلومة ۔

ترجمہ :۔ اگر زمین ایک کی ہو اور عمل بیل اور بیج دوسرے کا ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ زمین کو پیداوار کے ایک متعین حصے کے عوض کرائے پر لینا ہے ۔ پس یہ جائز ہے جیسے اس وقت جائز ہوتی ہے جبکہ وہ زمین کو معین دراہم کے عوض کرائے پر لے ۔

۳ ۔ وان کانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الآخر جازت لانه استاجرہ للعمل بآلة المستاجر فصار کما اذا استاجر خیاطا لیخیط ثوبه بابرته ۔

ترجمہ :۔ اور اگر زمین بیج اور بیل ایک کا ہو اور عمل دوسرے کا ہو تو مزارعت جائز ہے کیونکہ پہلے نے دوسرے کو پہلے (مستاجر) کے آلے سے عمل کرنے کے لیے اجرت پر

رکھا۔ پس یہ ایسے ہوا جیسے کوئی کسی درزی کو اپنے کپڑے اپنی سوئی سے سلوانے کے لیے اجرت پر رکھے۔

۴ - وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لآخر فهى باطلة وهذا الذى ذكره ظاهر الرواية۔ (ہدایہ کتاب المزارعۃ جلد رابع)

ترجمہ:۔ اگر زمین اور بیل ایک کا ہو اور بیج و عمل دوسرے کا ہو تو یہ باطل ہے اور یہی ہے جس کو ظاہر روایت میں ذکر کیا ہے۔

مزارعت کی ان مذکورہ پہلی تین جائز صورتوں کو دیکھیں تو جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ اجارہ کی صورتیں ہیں اور اجارہ کے بارے ہم اجارہ مکانات کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں کہ اس کی حقیقت کے بارے میں مولانا کو غلطی ہوئی ہے۔ مولانا اجارہ اس کو سمجھتے ہیں کہ استعمال سے کسی شی کی قدر و قیمت میں فرق آئے گا تو اس کے بقدر اجرت ہونی چاہیے لیکن چونکہ اس فرق کو ناپنے کا کوئی معیار نہیں ہے لہذا اجرت قدر و قیمت میں اس کمی کے مقابلے میں کم و بیش ہوگی جو کہ سود ہوگا۔ حالانکہ فی الواقع اجارہ یہ ہے کہ اس شی کے جو منافع ہیں مثلاً مکان میں رہائش زمین میں کاشت وغیرہ کرنا، جانور میں سواری کرنا اجرت ان کے مقابلے میں ہوتی ہے اور فی الجملہ منافع کی بیع کے مولانا بھی قائل ہیں مثلاً کسی شخص کے مزدوری کرنے کی صورت میں۔ اس حقیقت کو سمجھنے میں غلطی کرنے کی وجہ سے مولانا کو کہیں تو (مثلاً مکان میں) سود کے ساتھ جزوی مشابہت نظر آتی ہے اور کہیں (مثلاً زمین میں) کلی مشابہت ملتی ہے۔ اس لیے مولانا مکان میں اجارہ کو مکروہ تحریمی اور زمین میں اجارہ کو حرام و باطل کہتے ہیں اس پر تفصیلی بحث ہم اجارہ مکانات کے جواز پر ایک مضمون میں کر چکے ہیں اور مولانا کے دعاوی کے جوابات دے چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ مولانا کو اصل میں غلطی کہاں لگی۔

اب ہم مزارعت کی مذکورہ بالا تین صورتوں پر تفصیلی بحث کرتے ہیں:

اوّل یعنی جبکہ زمین اور بیج ایک کی جانب سے ہو اور بیل و عمل دوسرے کی جانب سے ہو۔ یہ اجارہ شخصی (بقول مولانا کے) کی صورت ہے اور اگرچہ عقد میں مزارعت کے الفاظ استعمال ہوئے ہوں لیکن یہ قاعدہ ہے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔ عامل کی جانب سے بیل کی فراہمی کو صاحب ہدایہ نے خود اس کے ساتھ تشبیہ دی کہ درزی اپنی سوئی سے سلائی کرے اور اجارہ شخصی کے جواز کے

مولانا بھی قائل ہیں جیسا کہ اجارہ پر انکے مقالے و مضمون میں درج ہے ۔ فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ مزارعت کی اس صُورت میں پیداوار ہی کے ایک حصّے کو اجرت بنایا جاتا ہے جو کہ قفیز طحان سے نہی کے تحت داخل ہو سکتی ہے لیکن جب اس قسم کے معاملے کی اجرت کا ثبوت حدیث سے ملتا ہے تو یہ قفیز طحان کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ نص قیاس پر مقدم ہے ۔ نیز تعامل کی بناء پر بھی حدیث میں تخصیص ہو سکتی ہے کہ التعامل حجۃ یترک به القیاس ویخص به الاثر (شرح عقود رسم المفتی علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ)

ثالثؔ یعنی جبکہ زمین بیل اور بیج ایک جانب سے ہو اور عمل دوسرے کی جانب سے ہو ۔ اس میں بھی سارا وہی کلام چلے گا جو اوّل صُورت میں مذکور ہوا کیونکہ اس صُورت میں اور اس صُورت میں فرق صرف اتنا ہے کہ اس صورت میں اجیر مستاجر کے آلات کے ساتھ کام کرتا ہے (جیسے فیکٹریوں وغیرہ میں مزدور کرتے ہیں) اور اوّل صُورت میں اجیر اپنے آلات کے ساتھ کام کرتا ہے (جیسے مختلف کاریگر مثلاً موچی درزی ترکھان معمار اپنے اوزاروں سے کام کرتے ہیں)

اجارہ کے موضوع پر مولانا کی جو تصریحات ہیں خود ان کے مطابق مزارعت کی ان دو صورتوں میں عدم جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے ۔ ثانی یعنی جبکہ زمین ایک کی ہو اور بیج بیل و عمل دوسرے کی جانب سے ہو ۔ اس صُورت میں اجارہ ارض کی حقیقت پائی گئی اور اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مولانا نے اس کو حرام اس بنا پر کہا کہ زمین کی مالیت وقیمت میں تو کوئی کمی نہیں آتی بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتی ہے تو مالک زمین اجرت کس بات کی لیتا ہے ۔ حالانکہ اجارہ میں شی متاجرہ کی قیمت و مالیت کے مقابلے میں اجرت نہیں ہوتی بلکہ اس شی کے منافع کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے ۔ متاجر نے زمین کے منافع حاصل کیئے لہذا ان کی اجرت دینے کا پابند ہے اور مالک نے متاجر کو مدت کے ذریعے متعین کیئے گئے منافع کا مالک بنایا لہذا ان کی اجرت کا مستحق بنا ۔ اس میں ربوا کا کہیں بھی تو شائبہ نہیں ۔

جب یہ واضح ہو چکا کہ مزارعت کی جائز شکلیں حقیقت اجارہ پر مبنی ہیں تو اس سے خود بخود مولانا کی اس بات کا بطلان بھی ظاہر ہو گیا کہ اس کو معاملہ ربوٰ کے مشابہ قرار دیا جائے "وہ یوں کہ جس طرح معاملہ ربوٰ میں سود خور کے لیے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے اسی طرح معاملہ زراعت میں ...... الخ" کیونکہ اجارہ میں ایسی شی دی جاسکتی ہے کہ جس کے منافع اس کی ذات کے باقی رہتے ہوئے حاصل کیئے جاسکتے ہوں جبکہ رقم قرض دینے کی صُورت میں اجارہ نہیں بن سکتا اس لیے کہ رقم سے انتفاع تو اس کی ہلاکت ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے بایں معنی

کہ مقروض ان کو اپنی ملکیت سے نکال کر کسی اور کی ملکیت میں دے دیتا ہے اور نتیجتاً قرض دینے والے اور مقروض دونوں کے حق میں اس رقم کا بقا مفقود ہو جاتا ہے ۔ نیز ہم امام غزالی رحمہ اللہ کے حوالے سے اجارہ مکانات کے جواز کے ذیل میں یہ نقل کر چکے ہیں کہ نقدین کی تخلیق ہی بطور ثمن کے ہوئی ہے۔ اسی لیے اگر ایک جانب سامان ہو اور دوسری جانب سونا چاندی یا رقم ہو تو نقدی ثمن کے لیے متعین ہو گی اور انکی حیثیت اشیا کے لین دین میں ایک ذریعہ و وسیلہ کی ہے لہذا ان میں کوئی ایسا معاملہ کرنا کہ جس میں ان کی حیثیت وسیلہ و ذریعہ کی نہ ہو بلکہ مقصود کی بن جائے تو یہ ان کی خلقت کے اعتبار سے قلب موضوع ہو گا جائز نہیں ۔

مضاربت کے بارے میں بھی بعض لوگوں کو یہی مغالطہ ہوتا ہے کہ یہ بھی رلوا کے مشابہ ہے لہذا کراہت سے خالی نہیں ۔ لیکن اس کا بھی یہی جواب ہے کہ اس میں بھی اجارہ شخصی کی حقیقت پائی جاتی ہے گویا رب المال مضارب کو اجرت پر رکھتا ہے کہ وہ اس کے سرمائے سے محنت کرے جس کے عوض میں اس کو نفع میں سے اتنا ملے گا ۔ اس میں بھی قفیز طحان سے مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس کا جواب ہم پیچھے ذکر چکے ہیں ۔ اس حقیقت کو مدنظر رکھیں تو معلوم ہو گا کہ مضارب کے پاس رب المال کا سرمایہ (راس المال) امانت ہوتا ہے اور نقصان کی صورت میں جبکہ نفع موجود نہ ہو تو راس المال میں کمی آتی ہے مضارب پر کوئی تاوان نہیں آتا اسکے برعکس کسی کو قرض دے کر خواہ وہ تجارتی مقصد کے لیے ہو اس پر سود لینے کا معاملہ کرنا اس میں کسی طور پر بھی اجارہ شخصی نہیں بنتا اور قرض پر لی ہوئی رقم مقروض کے لیے امانت نہیں ہوتی ۔

ہماری اس وضاحت سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم مزارعت کو اجارہ پر قیاس کر رہے ہیں جس کی تردید پہلے ہی کی جا چکی ہے بلکہ یہاں یہ دکھانا مقصود ہے کہ مزارعت کی بعض جائز صورتیں بعینہ اجارہ شخصی کی صورتیں ہیں جس کا جواز خود مولانا طاسین صاحب قرآن و حدیث سے ثابت کر چکے ہیں اور ایک صورت اجارہ ارض کی ہے جس کے جواز کا اثبات ہم بھی کر چکے ہیں ۔

آخر میں ہم چند امور کی وضاحت کرتے ہیں جن پر مولانا نے اپنے تمہیدی مقدمات میں غیر معقول طریقے سے خامہ فرسائی کی ہے ۔

۱ ۔ مولانا نے اپنے مقالے کا عنوان "مروجہ نظام زمینداری اور اسلام" رکھا ہے اور اس سے

اپنی مراد کو اس طرح بیان کیا کہ "جسکے اندر زراعت اور زرعی معیشت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم ہوتے ہیں ۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا کہلاتا ہے اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا طبقہ ۔ اوّل الذکر طبقہ کو کسی نہ کسی جائز و ناجائز طریقہ سے زرعی زمینوں سے متعلق حق ملکیت تو حاصل ہوتا ہے لیکن وہ اپنی مملوکہ زمینوں کو خود کاشت نہیں کر رہا ہوتا بلکہ دوسروں سے بٹائی و مزارعت یعنی پیداوار زمین کے ایک حصے پر کاشت کرا رہا ہوتا ہے یا پیداوار کے ایک حصے کی بجائے کاشتکار سے بطور کرایہ نقد رقم وصول کرتا ہے ۔ ثانی الذکر طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک تو نہیں ہوتے لیکن زراعت و کاشتکاری کی جملہ مشقتیں و صعوبتیں وہی برداشت کرتے اور اس کے عوض پیداوار کا ایک حصہ پاتے ہیں ۔ دوسرا فرق ان دو طبقوں کے درمیان یہ ہے کہ پہلے طبقہ کے لوگوں کو عموماً دوسرے طبقہ کے لوگوں پر معاشی معاشرتی سیاسی اور ثقافتی فوقیت و برتری حاصل ہوتی ہے اور دوسرے طبقہ کے لوگ عموماً معاشی لحاظ سے پسماندہ خستہ حال اور معاشرتی اعتبار سے بے وقعت اور سیاسی طور پر محکوم ہوتے ہیں گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی ہے ۔"

یہاں گفتگو کے لیے دو نکات ہیں :

۱ ۔ یہ بات مدنظر رہے کہ مولانا نے مزارعت میں اس صورت کو شامل نہیں کیا کہ کوئی زمیندار کسی شخص کو مثلاً ماہانہ یا سالانہ اجرت پر رکھ کر اس سے کاشتکاری کا کام لے اور چونکہ یہ شخصی اجارہ کی صورت ہے جس کو مولانا نے کسی خاص صورت کے ساتھ مقید نہیں کیا اور فی الحال اسکے عدم جواز کی کوئی دلیل بھی نہیں ملتی لہذا یہ جائز ہے ۔

۲ ۔ مولانا کا یہ فرمانا کہ "گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی ہے" تو اس بارے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ کوئی مزارعت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ایسی صورت اجارہ میں بھی مشاہد ہے ۔ نیز مجوزین مزارعت ایسی کوئی گنجائش رب الارض کے لیے نہیں بتاتے کہ جن سے اس کو یہ موقع مل جائے کہ وہ مزارعین کو اپنا غلام و محکوم بنالے ۔ اور اگرچہ ہمارے سامنے ایسی بھی مثالیں ہیں کہ جہاں مزارعین رب الارض کو دھوکہ دیتے ہیں اور اس کی عدم موجودگی کی وجہ سے خلاف معاہدہ امور کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جہاں واقعی ایسی صورت حال ہو جیسی مولانا ذکر کرتے ہیں

اس صورت حال کے ذمہ دار کچھ دیگر عوامل ہوتے ہیں جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے جن کا سدباب حکومت اپنی قوت وطاقت واختیار سے کر سکتی ہے۔ مثلاً یہ کہ مزارعین کا پیداوار میں حصہ کم مقرر کیا جائے یا یہ کہ یہ دیکھ کر ان کے پاس ذرائع آمدنی اور کوئی نہیں ان کو اپنی دیگر خواہشات پوری کرنے پر مجبور کیا جائے مثلاً زمیندار وجاگیر دار کا ان کو اپنے حق میں ووٹ دینے پر مجبور کرنا یا اور طریقوں بہانوں سے ان کو تعلیم و معاشرت میں ترقی کرنے سے روکنا وغیرہ۔ لیکن کیا مولانا نے دیگر نظاموں اور اداروں سے نظر قطع کر لی ہے جو ان کو یہ امر مشترک وہاں نظر نہیں آتا۔ ہمارے سامنے ہی ایک ادارہ کا معاملہ ہے جس کے کرتا دھرتا لیبر یونین میں اپنی پسند ومرضی کے آدمیوں کو لانا چاہتے ہیں۔ وہ اپنے ادارے کے ووٹ دینے والے ملازمین کو ان کے حق میں ووٹ ڈالنے پر مجبور کرتے ہیں اور عدم تعمیل کی صورت میں مختلف دھمکیوں سے ڈراتے ہیں اور پریشان کرتے ہیں۔ غریب اجیر اپنے گھر والوں کا تصور کر کے انکی منشار کو پورا کرتا ہے۔ کیا یہ ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ کو محکوم وغلام بنانا نہیں؟ ہماری حکومتیں کیا عوام کو اپنا محکوم وغلام نہیں سمجھتیں؟ آپ چالیس سال سے اسلامی اقدار اور اسلامی قوانین کا مطالبہ کر رہے ہیں فحاشی وعریانی کے خلاف آواز اٹھا رہے ہیں سودی معاشیات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ غیر اسلامی افکار اور کفریات کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں لیکن آپ کی کس حد تک شنوائی ہوئی؟ حالانکہ آپ سے قربانیاں اسلام کے نام پر لی گئیں۔ کیا ان امور میں پہلے کی نسبت اضافہ نہیں ہوا؟ کیا اس ملک میں ایسا نہیں ہوتا کہ بعض حکمران بھی اور بعض دیگر اشخاص بھی اسلام اور اسلاف پر جو طعن چاہیں کریں اور آپ دل مسوس کر رہ جائیں؟ جس قسم کے ٹیکس لگا دیے جائیں اور آپ دیتے چلے جائیں کیا یہ سب باتیں ایک طبقہ کے آقا اور دوسرے طبقے کے غلام ہونے پر دلالت نہیں کرتیں؟ لیکن اس کے باوجود جب آپ نفس حکومت اور نفس اجارہ شخصی کو ان برائیوں کا سبب نہیں گردانتے تو نفس مزارعت میں جو کہ دو آزاد وخود مختار شخصوں کے درمیان باہمی رضامندی سے عقد ہے آپ برائیوں کا سبب کیسے تلاش کر سکتے ہیں کہ آپ یہ کہہ بیٹھیں۔

"پہلی صورت میں وہ نظام زمینداری جائز قرار پاتا ہے جو اعلیٰ اور ادنیٰ دو انسانی طبقوں پر مشتمل ہوتا اور طرح طرح کی برائیوں کو جنم دیتا ہے اور جو اپنی بے شمار اور گوناگوں برائیوں کی وجہ سے قابلِ نفرت اور مردود قرار پا چکا ہے۔"

مولانا لکھتے ہیں :

"پھر چونکہ فقہاء کے مابین یہ اختلاف اسلام اور قرآن وحدیث کے حوالے سے تھا یعنی جو حضرات معاملہ مزارعت کو ناجائز و باطل کہتے ان کا مطلب یہ تھا کہ اسلام اور قرآن وحدیث کی رو سے یہ ناجائز اور باطل معاملہ ہے اور جو اسے جائز اور صحیح کہتے ان کا مطلب بھی یہ تھا کہ اسلام اور قرآن وحدیث کی رو سے یہ معاملہ جائز و صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک ہی معاملہ اسلام میں جائز بھی ہو اور ناجائز بھی صحیح بھی ہو اور باطل بھی حلال بھی ہو اور حرام بھی کیونکہ یہ کھلا ہوا تضاد اور عیب ہے جو کسی صحیح دین کی تعلیمات میں نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ فقہاء کے مذکورہ دو مختلف اقوال میں سے ایک قول صحیح اور اسلامی اور دوسرا قول باطل و غیر اسلامی ہے اور یہ کہ دو فریقوں میں سے ایک فریق حقیقت حال کو سمجھنے سے قاصر رہا اور اس نے غلطی کھائی ہے اور اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ مجتہد کی رائے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی صواب اور خطا پر بھی اسے ایک اجر ملتا ہے۔ لیکن یہ کہ مذکورہ" اقوال میں سے کونسا قول صحیح اور مطابق اسلام اور کونسا غلط اور خلاف اسلام ہے؟ اس کا تعین اگر ہو سکتا ہے تو صرف ان دلائل کے تحقیقی جائزے سے ہو سکتا ہے جو ہر فریق نے اپنے اپنے قول کی تائید و تصویب میں پیش کئے ہیں"

ص۲۲ حکمت قرآن مئی ۱۹۸۳ء

اس بارے میں کچھ گفتگو تو ہم اس مضمون کی بالکل ابتداء میں کر چکے ہیں۔ یہاں ہم مزید یہ وضاحت کئے دیتے ہیں کہ اس مسئلے میں کوئی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نص موجود نہیں کہ جس میں ایک جانب قطعی طور پر ثابت ہو اور اس کی مخالف جانب قطعی طور پر باطل ہو کہ اس کو توڑنا فرض ہو بلکہ اس کے برعکس اس مسئلے میں دلائل ظنی ہیں جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس طرح بیان کیا ما تعين فيه الحق بغالب الرای وخلافه باطل ظنا اور یہ بھی صحیح ہے کہ مختار مذہب کے مطابق حق عند اللہ ایک ہے تو جو اجتہاد اس کے موافق ہو وہ صواب اور جو اس کے خلاف ہو وہ خطا ہے لیکن اس کے بارے میں بحر العلوم فواتح الرحموت میں فرماتے ہیں۔

والسر فيه ان الامر برحمته الازلية سهل وهي قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق ومطمع نظره الى الاخلاص والاطاعة بالقلب۔

ترجمہ : اس میں راز یہ ہے کہ معاملہ اللہ تعالیٰ کی ازلی رحمت کے سبب سے آسان ہے یعنی یہ کہ عمل گمان غالب پر مقصود ہے خواہ وہ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو اور انکا مطمع نظر دلی اخلاص و اطاعت ہے ۔

فلا نسلم ان الاقتدا بالخطا مطلقا ضلال بل بالخطا الذی لم یوجب الشارع العمل بہ وھذا الخطا قد اوجب العمل بہ فالاقتدا بہ ھدایتہ ۔

ترجمہ :۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ خطا کی اقتدار کرنا مطلقاً گمراہی ہے بلکہ گمراہی وہ اقتدار ہے جس پر عمل کرنیکو شارع نے واجب نہیں کیا جبکہ یہ خطا ایسی ہے کہ شارع نے اس پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا ہے لہذا اس کی اقتدار ہدایت ہے ۔

مزید بریں جب ہمارے پاس کسی ایک جانب پر قطعی حکم لگانے کیلیے قطعی دلائل نہیں ہیں تو ہم ہر اجتہاد کے بارے میں فقط اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ صواب ہے اور محتمل خطا ہے اور دوسرا خطا ہے اور محتمل صواب ہے ۔ عنداللہ حق پر کوئی قطعی دلیل نہیں تو ہمارے پاس کسی مجتہد کی تصویب یا تخطیہ کیلیے بھی کوئی دلیل نہیں ۔ لہذا دلائل پر نظر کرکے ہم جس جانب کو بھی حق کہیں گے اس میں خطا کا بھی احتمال ہوگا اور ہر مجتہد کو اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہوگا ۔

اس صورتحال میں کیا مولانا یہ کہہ سکتے ہیں کہ مزارعت کی حرمت والی جہت عنداللہ معین ہے اور دوسری جہت باطل ہے ؟ جب وہ ایسا نہیں کرسکتے تو مندرجہ بالا اصول کی روشنی میں ہر قول اسلامی ہوگا ۔ کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ سفیان ثوری ابن ابی لیلی اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا یہ قول غیر اسلامی ہے لیکن پھر بھی اس پر عمل کرنا ان پر واجب ہے اور اسیطرح کیا کوئی یہ کہنے کی جرات کرے گا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مساقات کے بارے میں قول غیر اسلامی ہے لیکن اس پر عمل کرنا پھر بھی ان کے لیے واجب ہے !

ایک مقام پر مولانا فرماتے ہیں ۔

"اسلام کسی سرمائے کو عامل پیدا وار نہیں بلکہ صرف انسانی محنت کو خواہ وہ دماغی ہو یا جسمانی عامل پیدائش دولت تسلیم کرتا ہے" حکمت قرآن فروری ۸۳ء

مولانا کی یہ بات قابل تسلیم ہے کہ انسانی محنت عامل دولت ہے البتہ اتنی بات کا اور اضافہ کرلیا جائے کہ انسان بسا اوقات اپنے سرمائے سے دوسرے شخص کی محنت کو خرید لیتا ہے یا کسی اور طرح حاصل کرلیتا ہے اور اس کے ذریعے سے دولت پیدا کرتا ہے جیسا کہ کسی شخص کو اجرت پر رکھے اور اس سے پوری تجارت کرلے ۔

مولانا لکھتے ہیں

"اس (یعنی اللہ تعالیٰ) کا ہر تصرف درست اور مفید ہے کسی کو اس کے کسی تصرف پر اعتراض وشکایت کا کوئی حق نہیں۔ اللہ کی مالکیت پر اعتقاد کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ مومن ہر اس تصرف کو صحیح سمجھے اور اس پر راضی وخوش رہے جو اس کی ذات و زندگی میں واقع ہو یا عالم انسانیت اور کائنات کی دوسری چیزیں"

ص ۳۲ حکمت قرآن جنوری ۸۳ء

مولانا یہاں قضا اور مقضی کے درمیان فرق کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قضاء یعنی فیصلہ پر راضی ہونا اور بات ہے اور یہ واجب ہے جبکہ اس کے برعکس اس قضاء کے تحت جو تصرف و واقعہ عالم میں وجود میں آتا ہے اس پر راضی وخوش ہونا واجب نہیں ہے بلکہ بعض اوقات جائز بھی نہیں ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں والرضا انما یجب بالقضاء دون المقضی مثلاً دیکھئے کسی مسلم فاسق قوم پر اللہ تعالیٰ کا غصہ ہوتا ہے اور ان پر سزا نازل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اس بارے میں جو قضاء وفیصلہ ہے اس کو تو آدمی کو صحیح سمجھنا چاہیے لیکن کیا یہ تصرف جو عالم انسانیت میں واقع ہوا ہے اس پر راضی وخوش ہونا بھی چاہیے۔ نہیں بلکہ یہ تو جائے عبرت و استغفار ہے۔ پھر قضاء پر بھی رضا کافی ہے خوشی کا ہر وقت موقعہ نہیں ہوتا۔ لہذا خوشی کے لفظ کا استعمال بھی صحیح نہیں۔

ص ۳۵ حکمت قرآن جنوری ۸۳ء میں انسان کی سعی کے ثمرات اسی کے لیے ہیں کے عنوان کے تحت مولانا نے ایک آیت نقل کی ہے:

وان لیس للانسان الا ما سعی۔

ترجمہ:۔ اور یہ کہ نہیں ہے انسان کے فائدہ کے لیے مگر وہ جو اس کی سعی سے پیدا ہوا۔

مولانا لکھتے ہیں "اس آیت مبارکہ میں جو تعلیم و ہدایت فرمائی گئی ہے وہ یہ کہ ہر انسان کی مفید سعی و کوشش اور جد وجہد کا فائدہ اور ثمرہ خود اس کے لیے مخصوص ہے کیونکہ اس آیت میں لیس حرف نفی اور الا حرف استثناء سے مضمون میں حصر پیدا ہو گیا ہے لہذا مفہوم یہ ہوا کہ جس انسان کی سعی وجہد سے جو مفید اثرات وجود میں آئیں گے وہ اس کے لیے مخصوص ہیں اور وہی ان سے فائدہ اٹھانے کا اصل حقدار ہے دوسرا کوئی حقدار نہیں یعنی وہ اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور فائدہ اٹھانے کے لیے ان میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔"

پھر مولانا فرماتے ہیں کہ ایسی قرآنی آیات کا تعلق انسان کی دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں سے ہے۔ اس آیت سے استدلال بوجوہ ذیل صحیح نہیں بلکہ اس آیت کا تعلق صرف آخرت سے ہے۔

۱۔ بعض اوقات آدمی محنت و سعی کرتا ہے لیکن اس کے اثرات کسی آفت ارضی و سماوی کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی فصل کاشت کی لیکن پیداوار نہیں ہوئی تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ انسان کی سعی کے ثمرات اس کے لیے ہیں کا کچھ مطلب نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں یہی علم نہیں کہ سعی کے ثمرات حاصل بھی ہوں گے یا نہیں۔ حالانکہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ سعی کے اثرات لامحالہ ظاہر ہونے چاہئیں۔

۲۔ نفی و استثنار کی وجہ سے جو حصر حاصل ہوا اس کی وجہ سے آیت کا ترجمہ یہ بنا لیس له الا سعیه یا لیس له الا الذی سعی به او فعله یعنی یہ کہ انسان کے لیے صرف اس کی سعی کے ثمرات ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی دوسرے کی سعی کے ثمرات اس کے لیے نہیں ہو سکتے خواہ ملکیت کے طور پر ہو یا انتفاع کے طور پر۔ حالانکہ یہ بات بداہتہ غلط ہے کیونکہ دوسرے کی سعی کے اثرات آدمی کو ہبہ وغیرہ کے ذریعے سے حاصل ہو سکتے ہیں۔

اسی معنی کی وجہ سے صاحب روح المعانی فرماتے ہیں واستشکل بانه وردت اخبار صحیحة بنفع الصدقة عن المیت (ترجمہ: اشکال کیا گیا ہے کہ میت کی طرف سے صدقہ کرنے کا نافع ہونا صحیح احادیث میں وارد ہوا ہے) اور پھر اس کے مختلف جواب دیے گئے ہیں۔ اگر مطلب وہی ہوتا جو مولانا نے بڑی آسانی سے ذکر کر دیا ہے تو مفسرین کو یہاں اشکال کیوں پیش آتا۔

پھر اس پر مولانا نے جو تفصیل درج کی ہے اس میں دو سقم ہیں۔

۱:۔ دلیل عام لائے ہیں اور نتیجہ خاص نکالا ہے۔ دلیل کی عمومیت بھی دو اعتبار سے ہے۔

(الف) جب یہ کہا کہ انسان کے لیے صرف اس کی سعی کے ثمرات ہوتے ہیں تو یہ عام ہے خواہ اس کی سعی کسی کی مملوکہ شی میں ہو یا غیر مملوکہ شی میں۔

(ب) مولانا لکھتے ہیں "غرضیکہ ہر صانع کاریگر اور محنت کش کی سعی وجہد اور محنت و مشقت کے مفید اثرات قدرتی اشیاء میں سے کسی نہ کسی شی کے ساتھ وابستہ و قائم ہو کر مختلف مصنوعات کی شکل میں سامنے آتے ہیں ... الخ ص ۳۸ حکمت قرآن جنوری ۸۳ء۔

اور قدرتی اشیاء جن سے مراد خام مال ہے جیسے مٹی لکڑی پتھر وغیرہ یہ مملوک بھی ہو سکتی ہیں اور غیر مملوک بھی ۔ قدرتی اشیاء سے خام مال مراد لینے کی دلیل مولانا کی مذکورہ بالا عبارت ہے جس میں یہ ہے کہ "محنت و مشقت کے مفید اثرات قدرتی اشیاء میں سے کسی نہ کسی شی کے ساتھ وابستہ و قائم ہو کر مختلف مصنوعات کی شکل میں سامنے آتے ہیں"

جبکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ مولانا نتیجہ نکال رہے ہیں اس خام مال کے بارے میں جو کسی کا مملوک نہ ہو کیونکہ کسی کی مملوکہ لکڑی یا مٹی ہو جو جنگل سے اٹھا کر لایا ہو اور اس پر کوئی دوسرا شخص سعی کر کے اس سے کچھ بنا لے تو ہم یہی سمجھتے ہیں کہ مولانا محض سعی کرنے والے کی سعی کی بناء پر اس کو مالک قرار نہ دیں گے۔

۲۔ مولانا فرماتے ہیں " لہذا ہر انسان کے لیے اس کی سعی و محنت کے مفید اثرات مخصوص اور محفوظ ہونے کی عملی اور خارجی طور پر جو صورت ہو سکتی ہے وہ یہ کہ ہر انسان کے لیے وہ قدرتی شی مخصوص اور محفوظ ہو جس کے ساتھ اس کی سعی و محنت کے مفید اثرات قائم و وابستہ ہو چکے ہیں " حکمت قرآن ص۳۸ جنوری ۸۲ء

یہ تو تکلفات بارد ہیں ۔ مٹی سے برتن بنانے سے پیشتر اور لکڑی سے کرسی و میز بنانے سے پیشتر جب اس کاریگر نے غیر مملوکہ قدرتی لکڑی و مٹی پر قبضہ کیا تو وہ اس کا مالک بن چکا ۔ اب جو وہ سعی کرتا ہے تو اپنی ملکیت میں کرتا ہے لہذا وہ شی اس میں سعی سے پیشتر نہ کہ سعی کے بعد اس کاریگر کے لیے مخصوص و محفوظ ہو جاتی ہے ۔

رہا زمین کا معاملہ تو اس میں اول تو یہ سمجھنا چاہیے کہ آدمی جو کاشتکاری کی محنت کرتا ہے تو وہ درحقیقت بیج پر محنت ہوتی ہے کیونکہ پیداوار درحقیقت بیج کا نمو ہوتی ہے نہ کہ زمین کا ۔ زمین اس کے لیے بطور آلہ و ذریعہ کے ہوتی ہے ۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمین کے ساتھ عام طور پر ایک آبادی کے مفادات کا تعلق ہوتا ہے ۔ اگر ارض موات میں جو کسی کی مملوکہ نہ ہو اگر محض قبضہ سے ملکیت آجائے تو لوگ زمینوں پر قبضہ کی رغبت کریں گے بغیر اس کے کہ ان کو اس کی آبادکاری کی فکر ہو اور یہ بات عام لوگوں کے مفادات کے خلاف ہوگی لہذا وہاں آبادکاری کو شرط قرار دیا جو کہ تین سال میں ہو جانی چاہیے ۔

ص۴۲ حکمت قرآن جنوری ۸۳ء میں مولانا فرماتے ہیں :

"اسی طرح اگر کوئی شخص غیر آباد زمین کو آباد کرنے اور قابل کاشت بنانے کے بعد کافی عرصہ تک چھوڑ دیتا ہے تا آنکہ اس کی سعی و محنت سے پیدا شدہ آبادی کے اثرات زائل ہو جاتے ہیں اور زمین

اپنی سابقہ حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے تو اس شخص کو اس زمین کے متعلق جو ملکیت حاصل ہوئی تھی زائل و ختم ہو جاتی ہے"

مولانا کی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ

درمختار میں ہے:

ولو ترکها بعد الاحیاء و ذرعها غیره فالاول احق بها فی الاصح

ترجمہ:۔ اگر آباد کرنے کے بعد ارض موات کو چھوڑ دیا اور کسی دوسرے نے اس میں کاشت کی تو اصح قول کے مطابق پہلا زمین کا زیادہ حق دار ہوگا ...)

علامہ شامی رحمۃ اللہ اس کی وجہ یہ لکھتے ہیں جیسا کہ بحر میں بھی مذکور ہے

لانه ملك رقبتها بالاحیاء بدلیل التعبیر بلام الملك فی الحدیث المار فلا یخرج عن ملکه بالترك وقیل الثانی احق بناء علی ان الاول ملك استغلالها دون رقبتها۔ (کتاب احیاء الموات رد المحتار مع درمختار ص ۳۰۷ ج ۵)

ترجمہ:۔ کیونکہ آباد کرنے سے وہ اس (زمین) کی ذات کا مالک بنا ہے حدیث مذکورہ لام ملک کے ساتھ تعبیر کرنے کی دلیل کی بنا پر بس چھوڑ دینے سے زمین اس کی ملکیت سے نہ نکلے گی اور کہا گیا ہے کہ دوسرا اس کا زیادہ حقدار ہوگا اس بنا پر کہ پہلا زمین کا نفع حاصل کرنے کا مالک بنتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔

معلوم ہوا کہ مولانا کا یہ فرمانا کہ جب کسی قدرتی شی سے انسان کی سعی و محنت کے اثرات زائل ہو جائیں تو وہ شی اپنی سابقہ یعنی غیر مملوک ہونے کی حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے بالکل غلط بات ہے۔

زمین پر سعی و محنت کے اثرات زائل ہونے کے باوجود بھی معلوم ہو چکا کہ ملکیت زائل نہیں ہوتی بلکہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسرا کاشت کرنے سے زمین کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے تو وہ زمین میں ملکیت آجانے کے قائل نہیں بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ کاشتکار کو زمین کے منافع حاصل کرنے کی ملک حاصل ہو جاتی ہے اور ان دونوں میں بہت فرق ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر مولانا فرماتے ہیں:

"کسی شی کے متعلق کسی شخص کی ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شی کے ساتھ اس کی محنت کے اثرات قائم رہتے ہیں چنانچہ اگر کسی طرح سے وہ اثرات زائل و ختم ہو جائیں تو یہ شخصی ملکیت بھی زائل اور ختم ہو جاتی ہے اور وہ شی اپنی سابقہ حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس سے انتفاع کا حق سب انسانوں کے لیے عام اور یکساں ہو جاتا ہے مثال کے طور پر ایک شخص جنگل میں جاتا اور وہاں سے کوئی جانور پکڑ کر آبادی میں لے آتا ہے تو جنگل جانے آنے اور جانور پکڑ کر آبادی میں لانے کے سلسلہ میں اس نے جو سعی و محنت کی اور جو زحمت و تکلیف اٹھائی اس کی وجہ سے یہ جانور اس کی شخصی ملکیت بن کر اس کے استفادہ کے لیے مخصوص ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے بعد اگر کبھی وہ جانور خود بھاگ کر جنگل چلا جاتا ہے یا یہ شخص خود اس کو جنگل میں چھوڑ دیتا ہے تو اس جانور کے متعلق اس کی شخصی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ جانور مباح عام کی سابقہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے" ص ۳۹ حکمت قرآن جنوری ۸۳ء

مولانا کے استدلال میں توقف الشی علی نفسہ ہے جو کہ بدیہی البطلان ہے اور وہ اس طرح کہ مولانا فرماتے ہیں کہ "... کسی شخص کی ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شی کے ساتھ اس کی محنت کے اثرات قائم رہتے ہیں" اب دیکھئے جانور پکڑنے یعنی اس پر قبضہ کرنے کی سعی کا اثر اس جانور میں اس شخص کی ملکیت ہوتی ہے ورنہ جانور کو پکڑنے کی سعی میں اس پر کوئی اور اثر تو ظاہر نہیں ہوتا۔ اب مولانا کے کہنے کے مطابق کہ ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شی کے ساتھ اسکی محنت کا اثر قائم رہتا ہے اور یہ ہم بتا چکے کہ محنت کا اثر ملکیت ہے لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس کی ملکیت قائم رہتی ہے اور اس بات کا باطل ہونا واضح ہے۔

پھر محض قبضہ زائل ہونے سے ملکیت کس اصول کے تحت زائل ہو گی؟ بلکہ اس کا جانور کو خود جنگل میں چھوڑ آنا درحقیقت اس کی جانب سے اس جانور کو مباح عام کرنا ہے۔ تو جانور مباح عام تو ہو جاتا ہے لیکن سابقہ حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نئی حیثیت سے اور وہ ہے اس کا اس شخص کی جانب سے مباح عام ہونا۔ ردالمحتار کے مذکورہ بالا حوالہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

باقی مثالوں کے بارے میں مثلاً قدرتی (غیر مملوکہ) مٹی یا لکڑی میں سعی و صنعت کے بارے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اس قدرتی غیر مملوکہ شی میں قبضہ کرنے سے ملکیت آجاتی ہے اور وہ صنعت و کاریگری اپنی مملوکہ شی میں ہوتی غیر مملوکہ میں نہیں۔ لہذا اگر کمہار مٹی کا برتن بنا کر توڑ پھوڑ دے تو اس

عمل سے مٹی میں اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی ۔ ہاں اگر وہ مٹی کو گھر سے باہر پھینک دے تو یہ حکم لگایا جائے گا کہ اس نے مٹی کو مباح عام کر دیا ہے ۔

حکمت قرآن فروری ۸۳ء کے ص۱۷ پر بلال بن حارث مزنی رضی اللہ عنہ کے قصّے کو نقل کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں ۔

"اس روایت سے ضمناً یہ نتیجہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اس وقت مسلمانوں کے درمیان مزارعت کا رواج ختم ہوچکا تھا ورنہ حضرت بلال المزنی زائد زمین مزارعت پر دے سکتے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی فرما سکتے تھے کہ زائد زمین مزارعت پر دے دو . . . ."

ہم کہتے ہیں کہ اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ ان میں مزارعت پر دینے کی قوت بھی نہ ہو کیونکہ عام طور پر مزارعت پر دے کر یہ نہیں ہوتا کہ مالک اراضی اپنے گھر میں آرام سے بیٹھا رہے بلکہ اس کو دیکھنا پڑتا ہے کہ کام بھی صحیح طور پر ہو رہا ہے یا نہیں اور یہ کہ مزارعین کسی قسم کی خیانت تو نہیں کر رہے جس میں محنت اور وقت دونوں کی ضرورت پڑتی ہے اور ایسا کرنا ہر شخص کی طاقت میں نہیں ہوتا تو ہر شخص اس قابل نہیں ہوتا کہ بڑی بڑی اراضی کو مزارعت پر دے سکے ۔

پھر اگر یہ نہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہرحال یہ مشورہ تو دے سکتے تھے کہ کسی ذمی کو مزارعت پہ دے دو (جس کے جواز کا قول مولانا کر چکے ہیں) تو جب یہ احتمال بھی موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے مولانا کا استدلال صحیح نہیں اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔

نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واقعہ کی تحقیق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور تک مزارعت پر زمین دیتے رہے تھے ۔

مزارعت اور قرآن مجید کے عنوان کے تحت حکمت قرآن مئی ۸۳ء کے شمارہ میں مولانا نے علامہ ابن کثیر اور علامہ قرطبی رحمہما اللہ کی تفاسیر سے حوالے نقل کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن پاک کی اصولی ہدایت بھی مزارعت کی حرمت اور ربوٰ ہونے کے بارے میں حاصل ہے ۔

تفصیل میں جانے سے پیشتر اس بات کو دوبارہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ مانعین مزارعت کے نزدیک جہاں مزارعت کی تمام صورتیں ناجائز ہیں مجوزین مزارعت کے نزدیک بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض ناجائز ۔ پھر جن کو مجوزین مزارعت جائز قرار دیتے ہیں ان میں جیسا کہ ہم پیچھے تفصیل سے بتا چکے

ہیں ربوٰ کا معنی موجود نہیں ہے بلکہ وہ اجارہ کی صورتیں ہیں خواہ مزارع کو اجرت پہ رکھا ہو یا زمین کو اجرت پہ لینا ہو (اجارہ اراضی پہ ہم جواز کے دلائل اور مانعین کے اعتراضات کے جوابات اپنے مضمون "اجارہ مکانات" میں تحریر کر چکے ہیں) مانعین مزارعت ان صورتوں کو قفیز طحان پہ قیاس کرتے ناجائز کہتے ہیں جس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے۔ البتہ جن صورتوں کو مجوزین ناجائز کہتے ہیں ان میں سے بعض میں ربوٰ کا معنی موجود ہے کیونکہ ان میں عام طور پر ایک عاقد اپنے لیے کسی حصے کی پیداوار مخصوص کر لیتا ہے جو تقسیم کے تحت نہیں آتی۔

یہاں مولانا نے چند حدیثیں ذکر کی ہیں جن سے بظاہر مزارعت کے ربوٰ ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

عن ابن ابی نعم قال حدثنی رافع بن خدیج انه زرع ارضا فمر به النبی صلی الله علیه وسلم وهو یسقیها فسأله عن الزرع ولمن الارض فقال زرعی ببذری وعملی لی الشطر ولبنی فلان الشطر فقال صلی الله علیه وسلم اربیتما فرد الارض علی اهلها وخذ نفقتك۔

ترجمہ:۔ ابن ابی نعم کہتے ہیں کہ مجھ سے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ انہوں نے زمین کاشت کی۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر گزر ہوا اس حال میں کہ رافع اس کو پانی دے رہے تھے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کھیتی کے بارے میں پوچھا اور یہ کہ زمین کس کی ہے۔ تو رافع نے جواب دیا کہ میری کھیتی میرے بیج اور عمل سے ہے اور میرے لیے نصف پیداوار ہے اور بنو فلاں کے لیے نصف۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے ربوٰ کا معاملہ کیا پس زمین اس کے مالک کو واپس کرو اور اپنا خرچہ لے لو۔

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایتوں کے بارے میں گفتگو پہلے ہو چکی ہے۔ یہاں جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے معاملہ کو ربوٰ کہا تو اس بنا پر کہ اس میں کوئی شرط فاسد عائد کی گئی ہو گی جس کا ذکر مذکورہ حدیث میں تو نہیں ہے لیکن بخاری کی ایک روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ

عن رافع رضی الله عنه قال کنا اکثر اهل المدینة حقلا وکان احدنا یکری ارضه فیقول هذه القطعة لی وهذه لك فربما اخرجت ذه ولم تخرج ذه فنهاهم النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ۔

ترجمہ :۔ رافع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم اہل مدینہ میں سے سب سے زیادہ مزارعت کرنے والے تھے اور ہمارا ایک اپنی زمین مزارعت پر دیتا اور کہتا یہ ٹکڑا میرے لیے ہے اور یہ ٹکڑا تیرے لیے تو کبھی اس ٹکڑے میں پیداوار ہوتی اور اس میں نہ ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے منع فرمایا ۔

پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اربیتما کا لفظ فرمانا اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ مطلق مزارعت عقد ربوی ہے بلکہ اس کی بعض صورتوں میں یعنی جن میں شرط فاسد لگائی گئی ہو ربوا کی صورت بنے گی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اربیتما فرمانا اسی کے اعتبار سے ہے ۔

اسی طرح مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ

مرّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بارض لعبد الرحمٰن بن عوف فیھا زرع فقال یا ابا عبد الرحمٰن لاتاکل الربوا ولا تطعمہ ولا تزرع الا فی الارض تورثھا او تورثھا او تمنحھا ۔

(ص۴۲ حکمت قرآن مئی ۱۹۸۳ء)

ترجمہ :۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی زمین پر ہوا تو فرمایا اے ابو عبد الرحمٰن نہ سود کھاؤ اور نہ کھلاؤ اور مت کاشت کرو مگر اس زمین میں جس کے تم وارث ہو یا وارث بنائے گئے ہو یا جو تمہیں عطیہ دی گئی ہو ۔

اس حدیث میں اگر لاتاکل الربوا ولا تطعمہ کی تفسیر حدیث کے اگلے حصے کو مانیں تو اس سے یہ مراد ہے کہ مزارعت کی ناجائز صورتوں کو اختیار نہ کرو جیسا کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوا ہے بلکہ جائز میں سے بھی اولی صورت کو اختیار کرو ۔

رہی جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت کہ

قال لما نزلت الذین یاکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطن من المس الآیۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یذر المخابرۃ فلیوذن بحرب من اللہ ورسولہ ۔

ص۴۳ حکمت قرآن مئی ۸۳ء

ترجمہ :۔ جب یہ آیت الذین یاکلون الربوٰ لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطن من المس نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے مخابرہ ترک نہ کیا تو اس کے لیے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

تو جیسا کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مندرجہ بالا حدیث سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد کے ساتھ عقد مزارعت کرنے کا عام رواج تھا جس کی دلیل رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے انہ قال لاباس بالذھب والورق انما کان الناس یواجرون بما علی الماذیانات و اقبال الجداول و اشیاء من الزرع فیھلک ھذا ویسلم ھذا ویسلم ھذا ویھلک ھذا ولم یکن للناس کراء الا ھذا فلذلک زجر عنہ فاما شی معلوم مضمون فلا باس بہ (ص۲۴۵ جمع الفوائد ج ۱)

ترجمہ :۔ انہوں نے کہا کہ سونے چاندی میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لوگ محض زمین کرائے پر دیتے تھے بعوض اس پیداوار کے جو نہروں کے کنارے اور نالیوں کے کنارے ہو اور کھیتی کے کچھ حصے پر تو یہ ہلاک ہو جاتی اور وہ سالم رہتی اور یہ سالم رہتی وہ ہلاک ہو جاتی۔ اور لوگوں کے لیے کرائے کی صرف یہی صورت تھی۔ پس اس وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ رہی معلوم اور قابل ضمان شی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور المخابرہ میں لام عہد کا ہے اور مراد یہ ہے کہ جس نے رائج الوقت مخابرہ و مزارعت کو ترک نہ کیا اس کے لیے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے۔

اس کے بعد مولانا نے ابن کثیر رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ (جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کرنے کے بعد) انما حرمت المخابرۃ وھی المزارعۃ ببعض ما یخرج من الارض ..... الخ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابن کثیر رحمہ اللہ کی اپنی ترجیح ہے جو دوسروں پر حجت نہیں۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ کی یہ عبارت نقل کی کہ

"ھذا الوعید الذی وعد اللہ بہ فی الربوا من المحاربۃ قد ورد

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ فی المخابرۃ ۔ ص۴۳ حکمت قرآن مئی ۸۳ء

ترجمہ :۔ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کی یہ وعید و دھمکی جو ربوٰ کے بارے میں اللہ نے فرمائی ہے ایسی ہی وعید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخابرہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے ۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ کی عبارت سے تو اتنا معلوم ہوا کہ ربوٰ پر جو وعید ہے وہی مخابرہ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی وارد ہوئی ہے اور انجام میں اتحاد سبب اتحاد حقیقت کو مستلزم نہیں اور اگر سبب بھی ایک ہی ہو تو ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ایسی روایات میں مطلق مخابرہ مراد نہیں بلکہ اس کی بعض مخصوص صورتیں ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے ۔

ہماری ان تصریحات سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ مولانا کا مزارعت کی حرمت پر قرآن پاک سے استدلال صحیح نہیں ۔

آگے مولانا لکھتے ہیں کہ " اگر کسی کو مجھ سے اتفاق نہ ہو اور وہ میرے نتائج غور و فکر کو صحیح نہ سمجھتا ہو اور ساتھ ہی اس کا یہ دعویٰ ہو کہ مزارعت ایک جائز و حلال معاملہ ہے تو اس پر لازم ہے کہ قرآن مجید سے کوئی دوسرا اصولی و کلی تصوّر پیش کرے جس سے مزارعت کا جواز نکلتا ہو ۔ ص۴۵ حکمت قرآن مئی ۸۳ء

ایک وضاحت تو ہم شروع ہی میں کر دینا چاہتے ہیں کہ شریعت اسلامی کے چار منابع ہیں جن کی حجیت قرآن پاک سے ثابت ہے ۔ اب اگر کسی ایک منبع پر مبنی غیر معارض دلیل پیش کر دی جائے تو کافی ہے ۔ قرآن پاک میں اصولی ہدایات کے ہونے سے یہ کیسے لازم آ گیا کہ کسی مسئلے کے اثبات کے لیے قرآنی اصول ضرور پیش کیے جائیں ۔ بلکہ ان چاروں کی حجیت بھی تو قرآنی قاعدہ کلیہ ہے ۔

بہر حال مزارعت کے جواز پر جو اصولی ہدایت قرآن پاک سے ملتی ہے وہ اس طرح ہے ۔

۱ ۔ پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ مزارعت کی بعض قسموں کی حقیقت و ماہیت اجارہ شخصی ہے اور اجارہ شخصی قرآن پاک سے ثابت ہے ۔ پھر جہاں تک اجارہ شخصی کی ماہیت کا تعلق ہے تو یہ منافع کی بیع ہے جو اجارہ اراضی میں بھی موجود ہے لہذا یہ بھی جائز ہوگی جو کہ مزارعت کی دوسری صورت بنتی ہے ۔

۲ ۔ قرآن پاک میں ہے ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا اور دی گئی تفصیل کے مطابق مزارعت پر عمل بھی اسی اصول کے مطابق ہے ۔

مروجہ نظام زمینداری کے بارے میں مولانا لکھتے ہیں ۔

مروجہ نظام زمینداری سے میری مراد وہ نظام زمینداری ہے جس کے اندر زراعت اور زرعی معیشت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا کہلاتا ہے اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا۔ اوّل الذکر طبقہ کو کسی نہ کسی جائز و ناجائز طریقہ سے زرعی زمینوں سے متعلق حق ملکیت تو حاصل ہوتا ہے لیکن وہ اپنی مملوکہ زمینوں کو خود کاشت نہیں کر رہا ہوتا بلکہ دوسروں سے بٹائی و مزارعت یعنی پیداوار زمین کے ایک حصہ پر کاشت کر رہا ہوتا ہے یا پیداوار کے ایک حصہ کی بجائے کاشت کار سے بطور کرایہ نقد رقم وصول کرتا ہے۔ ثانی الذکر طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک تو نہیں ہوتے لیکن زراعت و کاشتکاری کی جملہ مشقتیں و صعوبتیں وہی برداشت کرتے اور اس کے عوض پیداوار کا ایک حصہ پاتے ہیں۔ دوسرا فرق ان دو طبقوں کے درمیان یہ ہے کہ پہلے طبقہ کے لوگوں کو عموماً دوسرے طبقہ کے لوگوں پر معاشی معاشرتی سیاسی اور ثقافتی فوقیت و برتری حاصل ہوتی اور دوسرے طبقہ کے لوگ عموماً معاشی لحاظ سے پسماندہ خستہ حال اور معاشرتی اعتبار سے بے وقعت اور سیاسی طور پر محکوم ہوتے ہیں گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی ہے۔

مروجہ زمینداری نظام کی جو وضاحت پیش کی گئی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظام کی پوری عمارت دو بنیادوں پر قائم ہے ایک زمین کی شخصی و انفرادی ملکیت اور دوم معاملہ مزارعت .... چنانچہ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ دونوں از روئے اسلام جائز ہیں تو اس کا لازمی مطلب یہ ہوگا کہ یہ نظام زمینداری جائز ہے اور اگر محکم دلائل سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ دونوں یا دونوں میں سے ایک اسلام کے نزدیک جائز نہیں تو یہ مروجہ نظام زمینداری خود بخود ناجائز قرار پائے گا۔" ص ۲۸ حکمت قرآن جنوری ۱۹۸۳ء

پیچھے ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ مروجہ نظام زمینداری جس میں ایک طبقہ کو آقا کی اور دوسرے کو غلام کی سی حیثیت حاصل ہوتی ہے کی بنیاد ان دو امور پر نہیں ہے کیونکہ مزارعت کی وہ تمام شکلیں جن میں ایک فریق کو دوسرے کا شرائط فاسدہ کے ذریعے سے استحصال کرنے کا موقع ملتا ہو مجوزین مزارعت کے نزدیک ناجائز ہیں بلکہ اس کی بنیاد دیگر عوامل پر ہے جس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً مختلف طریقوں سے مزارعین سے مقررہ حصہ سے زائد وصول کرنا جیسے سندھ میں بیگار کے

نام پر وصول کیا جاتا تھا اور اگر مولانا یہ خیال کریں کہ ان مفاسد کے پیش آنے کی بنیاد تو یہی دو امور ہیں تو اسکا جواب بھی ہم پہلے دے چکے ہیں کہ مفاسد تو دیگر جائز امور میں بھی داخل ہو جاتے ہیں مثلاً اجارہ شخصی وغیرہ میں۔ لہذا مولانا کا ان دو امور کو مروجہ نظام زمینداری کی بنیاد قرار دینا نہایت نامناسب ہے۔

وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔

جج، منصف، مجسٹریٹ، وکلاء، علماء، دینی مدارس کے طلباء کے لئے نادر تحفہ

جلد اوّل

اسلام کا قانون شہادت

حصہ فوجداری

تالیف

مولانا سید محمد متین ہاشمی ڈائریکٹر ریسرچ سیل

اسلامی قانون شہادت کے سلسلے میں اردو زبان میں پہلا شاہکار

فوجداری مقدمات (حدود و قصاص) میں شہادت کا اسلامی معیار۔ طریق کار شاہد عادل کی صفات شہادت کی اقسام۔ بنیادی شرائط کا موجودہ دور میں معیار، اسلامی فقہ کی مہمات کتب سے استفادہ کے بعد مرتب کی گئی۔ علماء قانون کے طلبہ، وکلاء، جج اور مصنف حضرات کیلئے نادر تحفہ۔

صفحات ۴۶۴ گلیز پیپر بہترین طباعت کتابت اور جلد عمدہ

قیمت ۵۵ روپے تاجران کتب اور طلبہ کے لئے خصوصی رعایت

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور